2010 117

Toplum ve Bilim

VATAN VE BORÇ

Toplumsal tutkal olarak borç ve borçluluk	*Deniz Yükseker*
Vatan, Türklük ve kalıcılaşmış olağanüstü hâl	*Kaya Akyıldız*
Ritmik beden, belleğin ritmi: Bir 29 Ekim anısı	*Saime Tuğrul*
Türkiye'de cep telefonu, melankoli ve teknoloji	*Burçe Çelik*
"Gündelik yaşam" popülizminin eleştirisi	*H. Ü. Nalbantoğlu*
Beyoğlu'nda iki berber: İki ayrı anlatı tipi ve iki ayrı erkeklik	*Gül Özsan*
Terör ve teröre karşı savaşın kesişmeli sentezi	*B. Diken - A.R. Taşkale*
Fethullah Gülen'de hoşgörü, diyalog ve ahlâk düşüncesi	*Yavuz Çobanoğlu*
Ünsal Oskay'ın kronolojik ve açıklamalı bibliyografyası	*Eser Köker*
Ünsal Oskay'ın popüler kültür üzerine düşünceleri	*İlker Özdemir*
Claude Levi-Strauss'u hatırlamak...	*Sibel Özbudun*
"Toplumsal Bilimlerde Kriz mi?"	*İbrahim Kuran*

Toplum ve Bilim

SAYI 117 • 2010

Bu sayıda... 3

Deniz Yükseker
Türkiye toplumunu birarada tutan nedir? Toplumsal tutkal olarak borç ve borçluluk 6

Kaya Akyıldız
Büyüyen çöl: Vatan, Türklük ve kalıcılaşmış olağanüstü hâl 19

Saime Tuğrul
Ritmik beden, belleğin ritmi: Bir 29 Ekim anısı 41

Burçe Çelik
Türkiye'de cep telefonu, melankoli ve teknoloji 56

Hasan Ünal Nalbantoğlu
'Gündelik yaşam' popülizminin eleştirisi 75

Gül Özsan
Beyoğlu'nda iki berber: İki ayrı anlatı tipi ve iki ayrı erkeklik 86

Bülent Diken - Ali Rıza Taşkale
Bugün nihilizm: Terör ve teröre karşı savaşın kesişmeli sentezi 118

Yavuz Çobanoğlu
Muhafazakâr dünyanın kutsal efsanelerine giriş: Fethullah Gülen'de hoşgörü, diyalog ve ahlâk düşüncesi 142

DEĞİNİ

Eser Köker
Ünsal Oskay'ın kronolojik ve açıklamalı bibliyografyası 169

İlker Özdemir
Ünsal Oskay'ın popüler kültür üzerine düşünceleri 177

Sibel Özbudun
Claude Levi-Strauss'u hatırlamak... 187

İbrahim Kuran
"Toplumsal bilimlerde kriz mi?" 206

ABSTRACTS (İngilizce özetler) 213

Yazarlara not 219

Toplum ve Bilim

DÖRT AYLIK DERGİ

KAPAK: Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI: Nom de plume

DÖRT AYDA BİR YAYINLANIR
YEREL SÜRELİ YAYIN

ISSN 1300-9354

KURUCULAR
Murat Belge
Ömer Laçiner

BİRİKİM YAYINCILIK
VE TİC. LTD. ŞTİ. ADINA SAHİBİ
Ömer Laçiner

YAYIN YÖNETMENİ
İsmet Tanıl Bora
Levent Canhtik

YAZI KURULU
Fethi Açıkel
Suavi Aydın
Ulus Baker (1960-2007)
Ahmet Çiğdem
Necmi Erdoğan
Refet Gürkaynak
Alev Özkazanç
Mithat Sancar
Yüksel Taşkın
Nilgün Toker

YAYIN DANIŞMA KURULU
Ayşe Buğra
Ahmet İnsel
Huricihan İslamoğlu
Orhan Koçak
Semih Sökmen

YAYIN SEKRETERLERİ
Asena Günal
Kerem Ünüvar

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
Levent Cantek

KAPAK VE
SAYFA DÜZENİ TASARIMI
Ali Artun
Ümit Kıvanç
Özlem Özkal

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

BASKI VE CİLT
Sena Ofset
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi
B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul
Tel: 212.613 03 21

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr

BİRİKİM YAYINLARI
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han
Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel. 212.516 22 60 • Fax: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayınlanan yazılar *Sociological Abstracts* indeksinde yeralmaktadır.

Bu sayıda...

Toplum ve Bilim'in bir önceki sayısında "Türkiye toplumunu birarada tutan nedir?" sorusunun işaret fişeğini attığımızı duyurmuş, 2010 yılındaki sayılarımızda, cevaplarından öte bu *soruyu* çoğaltmayı umduğumuzu belirtmiştik. 116. sayıda, Türkiye toplumunda bölücü *ve birleştirici* bir rol üstlenen şiddeti ve politik kültürün direngen yapıtaşı klientalizmi, bu çerçevede inceleyen makalelere yer vermiştik. Elinizdeki sayıda da, toplumu veya onun bir bölüğünü birarada tutan mekanizmaları tahlil eden üç önemli makale var.

Deniz Yükseker, *Laleli-Moskova Mekiği* başlıklı kitabında (İletişim, 2003) da izini sürdüğü borç-alacak ilişkilerinin piyasaları ve dolayısıyla toplumu bütünleştirmedeki rolüne bakıyor. Borcu, parasal olanla sınırlamıyor ve borçluluk duygusunun, Türkiye'de aile, topluluk ve siyasi topluma kadar toplumsal birimlerin kurulmasında ve yeniden üretilmesinde önemli bir çimento görevi gördüğünü savunuyor. Aile içinde ve yurttaşlarla devlet arasında bir türlü ödenemiyor borçlar. Borçluluk hissinin kendisi mevcut sınıfsal eşitsizlikleri meşrulaştırmaya hizmet ediyor. Borçlu ve alacaklı olma durumları, bireyleri yurttaşlık hakları düzleminde eşitlemediği için, istenen bir toplumsallığın yaratılmasının önünde bir engel oluşturuyor. Geçen sayıda ele alınan şiddet gibi, borçluluk da hem bütünleştirici hem de bölücü bir işlev görüyor.

Kaya Akyıldız, Türkiye toplumunu birarada tutan şeyin, vatan fikri olduğunu savunuyor. Bunu yaparken dayandığı ön kabuller şunlar: Türkiye toplumu kalıcılaşmış, süreklileşmiş olağanüstü hâl durumunda yaşar. "Türklük şuuru" Türkiye toplumunun kurulması ve varlığını sürdürmesinde kilit rol oynar. Vatan fikrinin oluşumunu Alman Sağı'nın tecrübesiyle yanyana okuyan Akyıldız, vatan düşüncesinin sorgulanmasını, bu ön kabullerden kurtuluşun yegâne yolu olarak görüyor.

Kaş'ta bir Cumhuriyet Bayramı kutlamasının kendisinde yarattığı hislerden yo-

la çıkarak yazdığı makalesinde Saime Tuğrul, yeni çıkan kitabı *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban*'da (İletişim, 2010) da değindiği ritüeller üzerinden toplum üyelerinin ortak dil ve ses etrafında cemaatsel bir beden oluşturduklarını anlatıyor. Ona göre ben'den biz'e geçişi mümkün kılan, her türlü eğitim ve talim kurumlarının yanısıra, kurucu dönemin toplumsal bellekte canlı tutulması, ilk inşanın anısının bir kuşaktan ötekine taşınmasıdır.

Burçe Çelik'in yazısı, dosyanın içinde değil ama belki de olmalı; Türkiye toplumunu birarada tutan şeylerden biri belki de cep telefonu tutkunluğu! Çelik, cep telefonlarının nasıl olup da kolektif bir bağımlılığın nesnesi haline geldiklerini inceliyor. İnsanların, yokluğunda yalnız ve 'boş' hissettikleri cep telefonu günlük hayat pratikleri ve hayalleri içinde nasıl bir kendilik hikâyesi yazıyor sorusunun peşine düşen yazar, genel olarak teknolojinin Osmanlı'nın kaybının melankolisini silmek üzere işlediğini söylüyor. Ona göre, şekli, zil sesi, ekran görüntüsü kişisel tercihlere bağlı olan ve gittikçe daha fazla öznel bilgi taşımaya başlayan cep telefonları, insanların toplumsal ve psişik var oluş koşullarını belirleyen melankoliyi kesmek, onu belirleyen öznellik konumundan çıkışı hissetmek ve deneyimlemek üzere satın aldıkları ve tüketerek ürettikleri bir toplumsal deneyim aracı haline gelmiş durumda.

Her zaman "bilimcilik oynamak yerine bilgi üretme" derdinde olan Hasan Ünal Nalbantoğlu, bu sayıdaki yazısında postmodern ideologların, "gündelik" yaşamın dili ve düşüncesini bir tür tapınmayla benimseyip, bunun popülizmini yapmalarını eleştiriyor. Hele de "gündelik" dediğimiz şey, bugün büyük oranda sahte gerçekliğin sürmesinde çıkarı olan egemen güçler tarafından 'imal' edilmekte ve yönlendirilmekteyken...

Gül Özsan dergideki yazısı için, 1960'lardan beri Beyoğlu'nda berberlik yapan iki erkek kardeşle uzun görüşmeler yapmış. Özsan, cinsiyet kimliklerinin onların anlatılarında nasıl kurulduğunu gösteriyor bize. Burada karşımıza çıkan farklı erkeklik biçimleri: hikâyeleştirmeyen, genellemeler yapan, açıklamalar getiren ve hedeflerine odaklanan ile hikâyeleştirip kendini aktif özne yapmayan. Kurdukları iki ayrı anlatı biçimi, aynı zamanda farklı iki erkekliği temsil ediyor. Her ikisinin anlatımının da başrolünde Türkân Şoray var.

Bülent Diken ve Ali Rıza Taşkale, 11 Eylül sonrası güçlenen post-politik güvenlik politikasının, terörizmle beraber (onlara göre ikisi arasında taklitçi bir ilişki vardır) tüm politikayı güvenlik meselesine indirgediği ve ortaya çıkan kontrol toplumunda hızla yeni bir din haline geldiği konusunda bizleri uyarıyorlar. Post-politikayla ilişkilendirdikleri nihilizm yerine Nietzscheci bir agonizmi, reaktif olmayan ve daha ziyade, değer yaratan yeni bir politika olarak öneriyorlar.

Gülen Hareketi ve Fethullah Gülen üzerine çok konuşuluyor, çok yayın yapılıyor. Ancak eleştirel incelemelere, -en azından Türkçede-, gazetecilik işleri veya reel politik metinler ötesinde, az rastlanıyor. Yavuz Çobanoğlu'nun makalesi, bu bakımdan önemli. Çobanoğlu, Gülen'in söyleminde, devletin otoriter uygulamalarını içselleştirecek bir şekilde ahlâki normlarla da süslenen hoşgörü ve diyalog kavramla-

rının sınırlarının nasıl aslında dine saygı, birlik, bütünlük, nizam ve asayiş gibi otoriter kavramların çizgileriyle kalın bir biçimde çerçevelendiğini gösteriyor.

Derginin değini bölümünde yakın zamanda kaybettiğimiz iki büyük bilim insanını anıyoruz. Türkiye'de iletişim denince akla gelen ilk isimlerden olan Ünsal Oskay'ın kronolojik ve açıklamalı bibliyografyasını, öğrencisi de olmuş Eser Köker hazırladı. İlker Özdemir ise, hocanın popüler kültür üzerine düşüncelerini belli temalar altında incelerken eserinin özgünlüğünü ortaya koyuyor. Sibel Özbudun ise, "yapısalcığın babası" olarak bilinen Claude Levi-Strauss'un hayatını ve eserlerini bize aktararak, yapısal antropoloji konusunda derli-toplu kaynak yokluğunda önemli bir katkı sunuyor. Değini bölümündeki diğer başlığımız, Türkiye'de sosyal bilimlerin önemli bir randevusu olan 11. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresiyle ilgili. İbrahim Kuran, kongreyi değerlendirdiği yazısında, kongrenin genel bir değerlendirmesi ile kendini sınırlamıyor ve aslında bütün makaleleri kesen bir epistemoloji tartışması sunuyor.

2010'un gelecek sayılarında "Türkiye toplumunu birarada tutan nedir?" sorusunun izleğini takip edeceğimizi yineleyelim. Önümüzdeki (118.) sayıda ayrıca "Anadolu burjuvazisi" üzerine bir dosyaya yer vermeyi tasarlıyoruz.

ASENA GÜNAL

2011'DE

Toplum ve Bilim'in 2011'deki sayılarından biri, "Taşrayı yeniden düşünme"ye odaklanacak. "Anadolu sermayesi", taşra elitlerinin dönüşümü... Taşra 'kenarda' mı kalıyor, merkezle daha sıkı mı bütünleşiyor? Yekpâre bir "taşra"dan söz edilebilir mi?

2011'de birkaç sayı boyunca, "Türkiye'yi kim yönetiyor?" sorusu etrafında döneceğiz. Amaçlanan, sınıf analizi ile "seçkinler" literatürünün anlamlı bir bireşimiyle, egemenlik yapılarının ve seçkin zümrelerinin devamlılık ve değişimlerini sorgulamak. Elit kültürlerini, elitizim psikolojilerini masaya yatırmak...

Bunların yanında, "Çocukluk" üzerine bir özel sayı tasarlıyoruz.

Türkiye toplumunu birarada tutan nedir? Toplumsal tutkal olarak borç ve borçluluk

*Deniz Yükseker**

Özet: Bu yazıda, borcun ve borçluluğun Türkiye toplumunu birarada tutan bir tutkal olduğunu öne süreceğim. Yazı iki temel sava dayanıyor. Birinci önermem, parasal borçların, piyasa değişimini ve dolayısıyla bir yönüyle toplumu birarada tutan bir tutkal olduğu yönünde. İkinci önermem, borçlu olma halinin yarattığı zorunlulukların ve borçluluk duygusunun, Türkiye'de aile, topluluk ve yurttaşlık gibi toplumsal birimlerin kurulmasında ve yeniden üretilmesinde önemli bir çimento olduğu şeklinde. Bunun yanı sıra borçluluk fikri, sınıflar arasındaki güç ilişkilerinin meşrulaştırılmasında da kullanılıyor. Ancak sonuçta, borçluluğun (borçluluk duygusunun); toplumun bütünleşmesinde bir tutkal görevi görse de arzu edilir bir toplumsallığın yaratılmasını engelleyen bir olgu olduğunu vurgulamak gerekir.

Anahtar sözcükler: Borç, borçluluk, toplumsallık, şehitlik, piyasa, yurttaşlık

Borçlar ve borçluluk duygusu, Türkiye toplumunu birarada tutan tutkallardan biri olabilir mi? Politikacıların ve siyasi yorumcuların bir yandan milli birlik ve beraberlik ihtiyacından dem vurduğu bir yandan da toplumun kutuplaşmasından yakındığı bir ortamda, toplumu bütünleştiren ve bölen süreçler nelerdir? Bu yazıda, Türkiye toplumunun çeşitli kesimlerini kutuplaşmalara rağmen birarada tutabilen bir olgu olarak borç ve borçluluk konusunu ele alacağım.[1] Kuşkusuz borç ve borçluluğun toplumun birarada tutunmasına yarayabileceği fikri, sosyolojide toplumsal bütünleşme konusundaki klasik hipotezlerin dışında kalıyor. Amacım, bu düşünceyi "kanıtlamak" değil, önermeler ortaya atarak tartışmak. Klasik sosyoloji teorisinin toplumsal bütünlük konusundaki yaklaşımlarına kısaca göz attıktan sonra, iki temel sav öne süreceğim. Birinci önermem şu: Parasal borçlar, piyasa değişimini ve dolayısıyla bir yönüyle

(*) Koç Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

1 Yazıda ele aldığım fikir, Tanıl Bora ile bir sohbet sırasında ortaya çıktı. Beni yazıyı yazmaya gayretlendirdiği için kendisine teşekkür ederim.

toplumu birarada tutan bir tutkaldır. Açık hesaplara dayanan imalat ve ticaret zincirlerinin Türkiye'nin her yanında piyasaları bütünleştiren önemli bir unsur olduğunu, piyasa değişiminin de sosyal ilişkilerle iç içe girdiğini anlatacağım. İkinci önermem, borçlu olma halinin yarattığı zorunlulukların (borçluluk duygusunun), Türkiye'de aile, topluluk ve siyasi topluma kadar toplumsal birimlerin kurulmasında ve yeniden üretilmesinde önemli bir çimento olduğu şeklinde. Bu önermeyi açıklamak için, ödenemeyen borçlar, şehitlik ve yurttaşlık olguları üzerinde duracağım. Öte yandan borçluluk duygusu, sınıflar arasındaki eşitsiz güç ilişkilerinin meşrulaştırılmasında da bir görev görüyor. Ancak yazının sonucunda, borçluluğun (borçluluk duygusunun); toplumun birarada tutunmasında bir tutkal görevi görse de arzu edilir bir toplumsallığın yaratılmasını engelleyen bir olgu olduğunu, dolayısıyla bütünleştirici olabildiği kadar "bölücü" de olabileceğini vurgulamak istiyorum.

Klasik sosyoloji teorisinde toplumsal bütünleşme

"Bir toplumu birarada tutan şey nedir?" sorusu, sosyolojinin en temel meselelerinden biridir. Bu soruya sistematik şekilde cevap vermeye çalışan ilk akademik sosyolog olan Emile Durkheim, bir toplumu fertlerin toplamından farklı kılan şeyin, toplumsal dayanışma ve kolektif bilinç olduğunu söylüyordu. Durkheim'dan önce yazmış olsalar da sosyoloji okuma listesine çok sonra giren Karl Marx ve Friedrich Engels ise, Durkheim'ın kolektif bilincin temel bir unsuru saydığı din gibi olguları burjuva iktidarının devamını sağlayan ideolojiler düzeyinde tanımlarken, toplumun eşitsiz bir yapı ve dolayısıyla sürekli bir mücadele alanı olduğunu vurgulamışlardı. Sosyoloji disiplininin diğer bir kurucusu olan Max Weber, Marx ve Engels gibi, toplumun çok eşitsiz ve katmanlaşmış olduğunu kabul ediyordu. Fakat Weber, toplumun çeşitli meşruiyet kaynakları bulunan iktidar mekanizmaları ve bir kez kuruldu mu yıkılması güç olan bürokratik yapılar sayesinde eşitsiz yapısını koruyarak ayakta kalabildiğini de belirtmişti (Wallerstein,1999).

Toplumsal bütünleşme konusunda günümüze kadar gelen tartışmalara baktığımızda, sosyal entegrasyonun normatif bir kavram olduğunu görüyoruz. Yani bütünleşme daha çok ulaşılması arzu edilen bir durumdur,[2] eşitsizlik ve çatışma ise toplumların temel bir özelliğidir. Aslında Durkheim'ın sosyolojisi de böyle bir noktadan başlıyordu. Modernite öncesi toplumda dinî kurumlar ve değerler kolektif bilincin oluşmasını sağlarken, modern kapitalist toplumda bireylerin ve grupların farklılıkları üzerinden bir toplumsal dayanışma anlayışı kurulması gerekiyordu ki bu her zaman başarılı olmuyor, sık sık *anomik* du-

2 *Toplum ve Bilim*'in geçen sayısında Hamit Bozarslan, buna paralel bir düşünceyi şöyle ifade etmişti: "Bir toplumun kültürü ve görgü kurallarını da içeren 'ideolojik dokusu', birarada tutunmanın nedenini değil, en önemli sonucunu oluşturmaktadır" (Bozarslan, 2009: 18).

rumlara yol açıyordu. Dolayısıyla, devletin ve toplumun "organları"nın dayanışma koşullarının sağlanması için düzenlemeler yapması lazım geliyordu. Tabii, dayanışmanın hangi normlar üzerinden tanımlanacağı ve sağlanacağı politik bir sorundur ve ancak bir "toplumsal sözleşmeyle" belirlenebilir. Sonuç olarak toplumsal bütünleşme, normatif hedef ve siyasi müzakere (ya da çatışma) alanı olarak da, sosyal bilim teorisi açısından çok önemlidir, ama bir o kadar da tartışmalıdır. *Toplum ve Bilim* dergisinin geçen sayısında sorguladığı, Türkiye'de *toplumsal*ın nasıl inşa edildiği veya neden inşa edilemediği meselesi tam da bu konularla ilgili (Cantek ve Bora, 2009: 3). Dinden laikliğe, milliyetçilikten çokkültürcülüğe, liberalizmden sosyal devlete ve belki en önemlisi haklar ve hukukun üstünlüğü fikrine kadar herşey, bu kurulan veya kurulamayan toplumsallıkla ilgili...

"Toplumu birarada tuttuğunu varsaydığımız özneler, değerler, yapılar veya güçler nelerdir?" (Cantek ve Bora, 2009) sorusu, toplumların çatışmalı ve eşitsiz olduğu ön kabulüyle sorulduğu zaman bizi Durkheimcı gelenekten kaynaklanan klasik hipotezlerin ötesinde, daha ilginç önermelere götürebilir diye düşünüyorum. O yüzden bu yazıda, Türkiye toplumunu veya farklı kesimlerini birarada tutan bir tutkal olarak (ya da aksine bölen bir unsur olarak) dayanışma veya ortak değerler alanına değil, toplumsal bütünlüğün eşitsizliklere rağmen üretildiği ve yeniden üretildiği başka birkaç alana, borç ve borçluluk terimlerinin ışığında bakacağım.

Öncelikle bazı terimlere açıklık getirmeliyim. Aşağıda toplumun farklı düzeylerinden söz ediyorum. Bunlar; aile, dinî veya etnik kimlikler üzerinden ya da milliyetçi bir ideoloji çerçevesinde oluşan topluluklar (*community*) ve siyasi toplum. Siyasi toplum terimiyle, yurttaşlarla devlet arasındaki ilişkinin hukuki ve politik olarak düzenlendiği alanı kastediyorum. Bu düzey, bazı durumlarda Türkiye toplumunun bütününe tekabül ediyor, ama kimi zaman da bazı kesimleri dıştalıyor, ki zaten bu yazıda bu süreçlerin borçluluk mefhumu üzerinden nasıl işlediğini tartışacağım. Toplumun farklı düzeyleri, kendi içlerinde ve birbiriyle eşitsiz ilişkiler üzerine kurulu. Bu eşitsizlikler, piyasa ekonomisi, sınıfsal yapı, etnisite ve toplumsal cinsiyet eksenlerinde ortaya çıkıyor. Borçlar ve borçluluk, toplumun farklı düzeylerinde ve eşitsizlik eksenlerinde, bütünleştirici bir rol oynayabilir. Borç sözcüğünü aşağıdaki bölümde Türkçe sözlükteki birinci anlamıyla, "geri verilmek üzere alınan veya ödenmesi gereken para veya başka şeyler" anlamında kullanacağım. Daha sonraki bölümde ise, maddi olmayan borçlardan ve bu tür borçların yarattığı yükümlülük ve borçluluk duygusundan bahsedeceğim. Ancak her halükârda, bu yazıda borçtan ve borçluluktan, bir muhasebe veya ekonomi kavramı olarak değil, bir sosyal ilişki olarak söz ediyorum.

"Borç yiğidin (ya da piyasanın) kamçısıdır": Piyasa ilişkilerinin tutkalı olarak borç

Birinci temel önermem şöyle: *Türkiye'de parasal borçlar, piyasaları bütünleştirmede rol oynar; dolayısıyla toplumsal bütünleşmede de bir rol oynar.*[3] Türkiye ile Rusya arasındaki bavul ticareti hakkında araştırma yaparken, sınırlar ötesinde oluşan bu dev piyasanın işleyişinde kredinin çok önemli olduğunu farketmiştim. Rusya'dan gelip bavul ticareti yapan kişilerden İstanbul Laleli'deki konfeksiyon toptancılarına, toptancılardan imalatçılara uzanan bir "güvene dayalı ticaret" zinciri vardı. Güvene dayalı çalışmak, zincirin her halkasındaki kişilerin bir sonraki halkadaki alacaklarını tahsil edebilecekleri varsayımı üzerine kuruluydu (Yükseker, 2003: 211-216).

Benim kayıtdışı ama uluslararası ölçekte işleyen Laleli piyasasında gözlemlediğim bu olgu, aslında Türkiye'de küçük ve orta ölçekli imalat ve ticaret işletmelerinin hep kullandıkları "açık hesap" yöntemiydi. Açık hesap yöntemi, fason üreticiler, imalatçılar, toptancılar ve perakendecileri vadeli ödemelerle hem coğrafi olarak hem de zaman içinde birbirine bağlıyordu. Tabii bu Türkiye'ye özgü birşey de değil. Antropolog Clifford Geertz, modernleşmeci bir gözlemle gelişmekte olan ülkelerdeki "pazaryeri ekonomisi"ni tanımlarken buna benzer birşey anlatıyordu. Geertz'e göre kredi, yani vadeli ödemeler mal akışını yönlendirir; diğer bir deyişle kredi, sermaye birikiminin sınırlı olduğu küçük ticarette piyasayı bütünleştirir (Geertz, 1963, 1992).

Öte yandan, piyasa değişiminin anonim aktörler arasında gerçekleşmediğini, çoğu zaman sosyal ilişki ağları kurulmasına yol açtığını da biliyoruz. Yeni ekonomik sosyolojiden esinlenerek bavul ticaretine ilişkin çalışmamda benim de kullandığım bu anlayışa göre ekonomik faaliyetler; aktörler arasında sosyal ilişkiler kurulmasına ön ayak olur (Granovetter, 1985) ya da mevcut sosyal ilişkilerin (hemşehrilik, etnik bağlar, topluluk bağları gibi) üzerine oturur (Portes, 1995). Bavul ticareti hakkındaki araştırmam, ekonomik ilişki ağlarının sadece gruplar içinde kalmadığını (örneğin Maraşlı imalatçıların Maraşlı toptancılarla çalışması gibi), aksine bu tür sosyal ilişkilerin kültürel grupları aştığını göstermişti (Yükseker, 2002). Dolayısıyla, açık hesaplara, vadeli ödemelere ve "güven"e dayanan değişim ilişkileri ve bunlar üzerine inşa edilen sosyal ilişkiler de sınırları aşıyordu (örneğin Laleli esnafı Ruslarla kredili iş yapıyordu). Söz konusu sınır aşırı sosyal ilişkilerin, bir etnik grup veya hemşeri topluluğu içindeki ilişkiler gibi yaptırım gücü olduğunu, dayanışma içerdiğini ve mütekabiliyete dayandığını (Portes ve Sensenbrenner, 1993) iddia etmiyorum. Ancak ekonomik sosyolojideki tabiriyle bu "zayıf bağlar," piyasaların işlemesi açısından etnik köken veya hemşerilik gibi "güçlü bağlar"dan daha önemli olabilir (Gra-

3 Piyasa terimi ile değişim ilişkilerinin gerçekleştiği her türlü mal ve hizmet piyasalarını kastediyorum.

novetter, 1973). Üstelik, açık hesaplara dayanan ticari ilişkilerde, borçların alınmasıyla ödenmesi arasındaki zaman dilimi boyunca borçlu ve alacaklı arasındaki ilişkiler sürebilir.

Bu noktadan hareketle, şunu söyleyebiliriz. Açık hesaplar, yani borç ve kredi, çeşitli mal ve hizmet piyasalarını bütünleştiriyorsa, Türkiye sınırları içinde tanımlayabileceğimiz ulusal piyasayı da bir ölçüde birarada tutuyor olmalı. O takdirde, birbiriyle borç-alacak ilişkileri içinde olan esnaf, tüccar, toptancı ve imalatçılar arasında zamana ve geniş bir coğrafi alana yayılan "zayıf bağlar" olmalı. Başta İstanbul olmak üzere üretim ve ticaretin merkezi konumundaki iller ve bölgelerle "taşra" ekonomisinin eklemlenmesinde borç üzerinden kurulan ilişkilerin bir rol oynadığı söylenebilir. Eğer böyleyse, Türkiye toplumunda siyasal olarak kutuplaşmış olan grupların birbirleriyle değişim ilişkileri içinde olan kesimleri arasında borç üzerinden şekillenen bir entegrasyon da mevcut olmalı. Örneğin, bir yandan Türk ve Kürt milliyetçilikleri normatif toplumsal bütünleşmeye engel olurken, bir yandan da Türk ve Kürt toplumları piyasa ilişkileri üzerinden bütünleşiyor olabilir mi? Eğer öyleyse, Türk ve Kürt toplumlarının bazı kesimlerini birbiriyle, ya da coğrafi olarak Kürt bölgesini Türkiye'nin başka bölgeleriyle bütünleştiren piyasa mekanizmaları var ve bu mekanizmalar içinde borç bir yapıştırıcı gibi iş görüyor. Burada, Arçelik bayii ağından (bkz. Buğra, 2000) sigorta acenteliği sistemine ve İstanbul Mahmutpaşa'daki küçük imalatçılarla Kürt kentlerindeki toptancı ve perakendeciler arasındaki açık hesaplara uzanan geniş bir yelpazeden söz ediyorum.[4]

Aman yanlış anlaşılmasın, normatif anlamda sosyal bütünleşmenin olmadığı yerde piyasa ilişkileri onu ikame eder veya piyasa ekonomisi toplumsal dayanışma yaratır diye bir iddiam yok. Sadece, derin siyasi, ekonomik ve sosyal çatışmaların yaşandığı bir toplumun büsbütün çözülmesini engelleyen şeyler nelerdir diye merak ettiğimizde karşımıza çıkan olgulardan birinin borç olabileceği önermesini ortaya koymak istiyorum.[5] Tabii ki, borçlar üzerinden kurulan bir piyasa bütünleşmesinin, homojen bir toplumda gerçekleştiğini varsaymıyorum. Büyük toptancılarla küçük esnaf, anonim şirketlerle onların bayileri veya bir bakkalla ondan veresiye alışveriş yapan işçilerin ilişkileri eşitsiz ilişkilerdir ve burada mütekabiliyet çoğu zaman güçlü olan tarafın lehine işler (faiz, fiyat bindirme, vb.) ve bu eşitsizlik hukuki düzen tarafından da desteklenir (icra takibi ve haciz korkusu!).

---

4 Son yıllarda Kürt kentlerindeki siyasi gösteriler sırasında bazı esnafların kepenk indirmek istememesi, ticaret odalarının ve sanayici derneklerinin siyasi eylemlerin bölge ekonomisine zarar verdiğini söylemeleri, biraz da borç üzerinden örülen piyasa ilişkileriyle ilgili değil mi?

5 Bir politik iktisat meselesi olarak "borçlar ödenmezse ne olur?" sorusuna bu yazıda hiç girmiyorum. Tabii ki borçlar, ancak ekonomik "istikrar" dönemlerinde piyasaları bütünleştirebilir. Kriz dönemlerinde piyasalar darmadağın olur; beraberinde değişim ilişkileri üzerinden kurulan sosyal ilişkiler de çözülebilir (Yükseker, 2003). Benim bu yazıdaki ilgi odağım, yukarıda belirttiğim gibi, ekonomik bir kategori olarak borç (borç senetleri, çekler, vb.) değil, sosyal bir ilişki olarak borç.

Öte yandan, eşitsiz toplumsal düzeylerin birbirleriyle ve kendi içlerinde bütünleşmesini ele aldığımızda, borç konusuna sadece maddi veya parasal borçlar açısından bakmak ve sadece piyasa ilişkilerinden söz etmek çok sınırlandırıcı. Bu noktada, maddi olmayan borçlara ve bunların yarattığı borçluluk duygusuna dönmek istiyorum. Çünkü asıl maddi olmayan borçların yarattığı zorunluluklar, toplumu birarada tutan bir unsur olarak işliyor.

"Borç ödemekle, yol yürümekle tükenir" (mi)?: Toplumu inşa eden çimento olarak ödenemeyen borçlar ve borçluluk duygusu

Türkçe sözlükte "borçlu olma durumu" olarak tanımlanan borçluluk, borç kelimesinin sözlükteki iki anlamına da –1. geri verilmesi gereken para veya başka şeyler, 2. birine karşı bir şeyi yerine getirme yükümlülüğü, vecibe– gönderme yapan bir sözcük. Bu iki çağrışımın biraradalığının yarattığı muğlak alan, tam da benim burada ele almak istediğim konuyla ilgili. Şöyle başlayabilirim. Borçlar maddi değil "manevi" olabilir; somut bir borç olmadan da borçluluk olabilir. Bu durumda borçluluk, salt bir alacak-verecek hesabı değil, duygulanım (*affect*) alanına giren bir olguya dönüşüyor. Nitekim Türkçede kendini borçlu hissetmek, borçluluk duygusu, minnet gibi sözleri sıkça kullanıyoruz.

Parasal borçlar gibi maddi olmayan borçlar da aile, topluluk veya piyasa içinde mütekabiliyet ilişkileri çerçevesinde şekillenir. Armağanları, iş bulmak veya ev yapmak için alınan yardımları ve iyilikleri "geri ödemek" gerekir ve zaten sosyal ilişkiler de, almak ve geri vermek eylemleri arasındaki süre uzadıkça kalıcılaşır. Armağan veya borç değişimi gibi mütekabiliyete dayanan sosyal ilişkilerin çoğu, tarafların eşit olmadığı ilişkilerdir. Örneğin Jenny B. White, Türkiye'de borçluluğun ahlâki bir zorunluluk olarak kodlandığını ve dolayısıyla güç ilişkilerini görünmez kıldığını savunuyor (White, 1999). Pierre Bourdieu'nün sembolik şiddet kavramını (Bourdieu, 1977) kullanan White, yumuşak şiddete dayalı otoritenin; alma ve verme stratejileriyle kurulduğunu ve borçlar ödenmedikçe ya da armağanlara karşılık verilmedikçe alanı verene bağımlı kıldığını belirtiyor. İstanbul'da küçük konfeksiyon atölyelerinde ve evlerde parça başı çalışan kadınların emeği hakkındaki çalışmasında White, aile ve mahalle içinde akrabalık mefhumu çerçevesinde şekillenen ahlâki zorunlulukların ve mütekabiliyet ilişkilerinin, erkeklerin tahakkümünü ve kadın emeğinin sömürüsünü doğallaştırdığını vurguluyor (White, 1999).[6]

White'ın ataerkil aile ve akrabalık ilişkileri düzeyinde tartıştığı ahlâki zorunluluk kavramını, burada daha genel bir çerçevede kullanmak istiyorum. Top-

6 White, kadınların düşük ücretlerinin aile içindeki toplumsal cinsiyet rolleri çerçevesinde meşrulaştırıldığını söylerken, kadınların kendi emeklerini önemsemediklerini varsayarak biraz özcü bir gözlem yapmış oluyor. Ancak burada bu hususun üzerinde durmayacağım.

lumsal alanda ele aldığımızda, borçluluk duygusu ve bunun yarattığı mecburiyetlerin farklı düzeylerde –aile, topluluk ve siyasi toplum– tezahürleri olduğunu görebiliriz. Türkiye'de çok önemli bir borçlu olma durumu, ödenemeyen borçlarla ilgilidir. Üstelik ödenemeyen borçlar çoğu zaman somut borçlar da değildir. Bu gözlemler beni şöyle bir önermeye getiriyor. *Türkiye'de ödenemeyen borçlar fikri ve bunun yarattığı borçluluk duygusu ve zorunluluklar, aile, topluluk ve siyasi toplumu bütünleştiren, hatta kuran bir çimentodur.* Diğer bir deyişle borçluluk; bireyle toplumun çeşitli düzeyleri arasındaki ilişkiyi düzenleyen bir unsurdur.[7] Türkiye'de bireylerin bir anlamda *borçlu olarak doğduklarını* ve öyle yaşadıklarını iddia edebiliriz. *Birincisi*, çocuklar ana-babalarına ve ailelerine borçlu olarak, *ikincisi*, yurttaşlar devlete borçlu olarak doğuyorlar ve yaşıyorlar. Daha farklı bir biçimde, topluluklar ve topluluk düzeyindeki ilişkiler de borçluluk duygusu ve bunun yarattığı zorunluluklar üzerinden kurulabiliyor ve yeniden üretilebiliyor. Bunları sırasıyla ele alacağım.

"Türk ailesi"nin yüceltilmesine dayanan başat ideoloji çerçevesinde, ne annelerin hakkı ödenebilir, ne de babaların. Tabii buradan Türkiye'de kadınlara değer verildiği şeklinde bir sonuç çıkarılmamalı. Her yıl Anneler Günü öncesinde siyasi partilerin yol kenarlarına astıkları bez afişlerde dile getirilen "Annelerin hakkı ödenmez" şeklindeki mesaj, bir taşla iki kuş vuruyor. Hem çocukların annelerine olan borç kalemi, hem de annelerin güya toplumdan alacakları kalemi eksilmemiş oluyor. Aileci ideolojinin ve aile dayanışmasının Türkiye'de refah rejimi ve sosyal hizmetler açısından önemi son yıllarda sıkça vurgulandı (örneğin bkz. Buğra ve Keyder, 2006; Yazıcı, 2008). Ancak benim burada söz ettiğim şey, aile dayanışmasının kendisi değil, "dayanışan" aile içindeki güç ilişkilerini ve çatışmaları doğallaştıran ve devamlı hale getiren borçluluk duygusu...

Bu savımı açıklamak için çocuk ve kadın emeğiyle ilgili iki örnek verebilirim. Necmi Erdoğan'ın *Yoksulluk Halleri* kitabında yer alan bir mülakatta, bir sosyal hizmet uzmanı, İstanbul'da çocukların sokakta çalışması konusundaki gözlemlerini özetle şöyle aktarıyordu: Çocuklar çalışıp eve para getirmek konusunda kendilerini ana-babalarına karşı borçlu hissediyorlar. Anne-babalar gibi çocuklar da yoksulluğun yükünü omuzlarında taşıyorlar ve hatta çocukluklarını yaşadıkları zaman ebeveynlerine ihanet ettiklerini bile düşünebiliyorlar. Anne-babalar bilinçsizce bile olsa "sürekli çocuğu kendisine borçlu hissettir[iyor] ve bütün bu zorluklara katlanılmasının tek nedeninin kendisi olduğunu düşündürt[üyor]" (Polat, 2002: 288). Kentli orta sınıf ailelerin bireyleri arasında da görebileceğimiz bir borçluluk ilişkisinin, bu örnekte yoksulluğun etkisiyle çok daha ağır bir şekilde tezahür ettiğini görüyoruz. Ancak asıl ilginç olan şey, devletin düzenlemesi gereken bir alan olan istihdam ve sosyal yardımın eksikliği yüzünden artan yoksulluğun, aile üyeleri tarafından duygulanım

7 "Borç bireyle toplum arasındaki ilişkileri düzenler" deyimini bana öneren Murat Ergin'e teşekkür ediyorum.

düzeyinde, borçluluk ve suçluluk duyguları şeklinde deneyimleniyor olması...

Refah toplumlarında devletin düzenlemesi beklenen, Türkiye'de ise aile dayanışmasına terkedilen bir başka konu yaşlı ve hasta bakımı. Türkiye'de genelde kız çocukların ve gelinlerin yükümlülüğü olarak görülen ev içi bakım işinin de, bir ölçüde ebeveynler ve kayınvalideler ile yetişkin oğulları, kızları ve gelinleri arasındaki borçluluk ilişkisi çerçevesinde düzenlendiğini söyleyebiliriz.[8] Dolayısıyla, aile dayanışması dediğimiz toplumsal bütünleşme süreci kısmen, toplumsal cinsiyet boyutu da olan bir borçluluk duygusuna dayanıyor. Diğer bir deyişle borçluluk, ailenin bütünleşmesinde bir tutkal görevi görüyor.

İkinci olarak, yurttaşlarla devlet arasındaki ilişkiden söz etmek istiyorum. Yurttaşlar devlete karşı borçlu olarak doğuyorlar[9] ve üstelik bu borçların bazıları ödenerek tükenmiyor. Biraz abartarak ifade edersem, Türkiye'de yurttaşlık bağları bir yanıyla devlete olan borçluluk üzerinden kuruluyor diyebilirim. Bu konuda, Füsun Üstel'in kullandığı "vazifelerle borçlu vatandaş" deyimini hatırlayalım. Üstel'in incelediği *Yurt Bilgisi* kitaplarında 1940'lara kadar yer alan yurttaşlık kavramının önemli bir unsuru, hakların, vazifeleri yerine getirmek için var olduğu düşüncesidir (Üstel, 2004). Buna göre, iyi huylu ve görgülü olmak, aileye sadakat, çalışkanlık ve vatandaşlık hizmetlerini yerine getirmek, yurttaşın sırasıyla kendisine, ailesine, milletine ve devletine karşı vazifeleridir (Üstel, 2004: 181-182). Dikkat çekici nokta, devletin vatandaşına sadece kendine değil, ailesine olan borçlarını/vazifelerini de öğretmesi ki bu bakımdan devletin tanımladığı yurttaşlık kavramı; aile, millet ve siyasi toplum düzeyinde bütünleşmeyi öngörüyor.

Borçlu vatandaş kavramı, 1950'lerden beri Türkiye'de bireylerle siyasi toplum arasındaki ilişkiyi bir başka düzlemde daha biçimlendiriyor. Siyasi partiler ve hükümetler, öteden beri klientalist vaadler karşılığında yerel ve genel seçimlerde oy topluyorlar.[10] 2001 yılındaki ekonomik kriz ertesinde yoksulluğun görünürleşmesiyle birlikte devletin ve hükümetlerin sosyal yardım alanına el atmasıyla, yurttaş-devlet ilişkisinin borçluluk fikri üzerinden kurulmaya çalışılmasının bir başka boyutuna tanık olduk. AKP hükümeti son iki seçim kampanyasında, Ayşe Buğra'nın deyimiyle "vatandaşlarda minnettarlık duygusu" yaratarak (Sevimay, 2009) oy toplamak için sosyal yardımları aleni biçimde kullandı. 2007 Genel Seçimlerinde bu stratejinin Kürt illerinde oy toplamak için ulaştığı absürd düzeyi, Orhan Miroğlu "barbie bebek demokrasisi" diye adlandırmıştı (Miroğlu, 2007). Fakat 2009 Yerel Seçimlerinde, Tunceli'de buzdolabı da-

8 Jenny White, annelerin oğullarına yönelik süt hakkından ve bu borcun gelinlerin emeğinin erkeğin ailesi tarafından denetimi çerçevesinde geri ödenmesinden söz ediyor (White, 1999). Ben, bu borçluluk türünün hem kız hem de erkek çocukları kapsadığını düşünüyorum.

9 Burada "doğmak" derken dünyaya gelmekten ziyade, yurttaş-öznelerin oluşması/inşası sürecinin borçluluk fikriyle olan ilişkisini kastediyorum.

10 Türkiye toplumunun birarada tutunması bağlamında klientalizm konusunu, *Toplum ve Bilim*'in geçen sayısında Ayşegül Komsuoğlu ele almıştı (Komsuoğlu, 2009).

ğıtmaya kadar giden bu strateji geri tepti. Seçim sonuçları pek çok yönden tahlil edilebilir; bense bu yazıda, siyasi partilerin ve hükümetin yurttaşları kendilerine oy vermeye çağırırken, başka şeylerin yanı sıra minnet duygularına da seslendiklerini vurgulamak istiyorum. Bunun sonucu olarak, oy verme davranışları borçluluk duygusu üzerinden şekillendirilmeye çalışıldığında, birbirine rakip "alacak" algıları da devreye giriyor. Diğer bir deyişle, yurttaşlığın *hak* kavramıyla değil borçların ödenmesi (ama bir türlü tükenmemesi) fikri üzerinden tanımlanması, kısa vadede bir tür toplumsal bütünleşme görünümü arz etse de orta ve uzun vadede çok istikrarsız bir seçenek.

Borçlu yurttaş kavramını biraz daha açayım. Vatana karşı vazifelerin en önemlilerinden biri, yetişkin erkeklerin askerlik yükümlülüğüdür ve bu vecibe popüler kültürümüzde "vatan borcu" olarak kodlanmıştır. Toplumsal cinsiyet açısından düşününce, ilk bakışta vatan borcu kavramının salt erkekleri yurttaş olarak tanımladığı izlenimi çıkıyor. Ancak erkek evlat doğurma ve yetiştirme üzerinden kadınlar da borçlu-alacaklı yurttaş olma sürecine dahil oluyorlar. Nitekim daha önce söz ettiğim gibi, aileci ideolojinin "Annelerin hakkı ödenmez" sloganı, kadınları ideolojik düzlemde toplumdan alacaklı ilan ediyor; zaten bu "hak" somut bir şey olmadığından ödenmesi söz konusu değil ve dolayısıyla kadınlara kapsamlı anlamda eşit yurttaşlık hakları verilmesi "tehlikesi" taşımıyor.

Vatan borcundan söz açılmışken şehitliğe değinmeden edemeyiz, çünkü şehitlik benim tartışmak istediğim borçluluk kavramıyla çok yakından ilgili bir olgu. Resmî ideoloji, devletin ve milletin (milleti oluşturan bireylerin) vatan için şehit olanlara karşı minnettar olduğu fikrini yayıyor. Devlet bu minnetini ödül törenlerinde açıklarken, yurttaşların da vatan savunmasında ("terör mücadelesinde") ölen askerlere olan minnetlerini "milli birlik ve beraberliği" pekiştirerek göstermeleri bekleniyor. Aslında burada, şehitlere duyulan minnet, yani borçluluk duygusunun yanı sıra, ölen askerlerin varislerinin somut alacaklarından da bahsetmek gerekir. Askerde ölenlerin varislerine ödemelerin bir bölümü, borçluluk duygusunun körüklendiği ortamlarda Mehmetçik Vakfı gibi kuruluşların topladığı bağışlarla finanse ediliyor. Dolayısıyla minnet söylemi, bir yandan şehitlere olan borcun ödenemeyecek kadar büyük olduğu ve ancak TSK'nın terörle mücadelesini destekleyerek ve güç dönemlerde "tek vücut" olarak borçlu ruhlarımızı yatıştırabileceğimiz fikrini aşılıyor, bir yandan da askerî görev sırasında ölenlerin varislerinin maddi alacaklarını düzenliyor.

Kısacası, vatana ve millete olan borçlar fikri ve bu borçluluk hissinin özel bir durumu olarak şehitlere duyulan minnet, siyasi toplumun bütünleşmesinde bir ölçüde rol oynuyor. Ancak burada borçluluk duygusuna toplumsal bütünleşmede yapısal-işlevselci ve belirleyici bir rol atfettiğim düşünülmesin. Çünkü herşeyden önce, borçluluğun bir duygu olması demek, o duygusal durumun ideolojik mesajlar ve sosyal ilişkiler aracılığıyla oluşturulması ve sürdürülmesi demek... Bu mesajlar, resmî milliyetçi ideoloji çerçevesinde yayılıyor ve Tür-

kiye toplumunun tümü değil, bazı kesimleri tarafından benimseniyor. Dolayısıyla borçluluk duygusu, milli birlik ve beraberlik yaratması istenen başka ortak değerlerin bir parçası olarak işliyor; bir anlamda, o değerleri *birarada tutan* bir tutkal görevi görüyor. Bu süreçte, kendilerini söz konusu ortak değerlerin parçası olarak hissetmeyen kesimler ise, şehitlere minnettarlık söyleminin dışında kalıyorlar.

Buraya kadar, aile ve siyasi toplumun bütünleşmesinde borçluluk duygusunun bireylerden topluma yöneldiği durumlar üzerinde durdum. Tersine, borçluluk toplumdan bireye doğru da yönelebilir ve o takdirde, borçluluk duygusu bir topluluğun kendini inşası ve yeniden üretmesi sürecinde bir çimento olabilir. Örneğin, milliyetçi siyasi gruplar için böyle bir olgudan söz edebiliriz. Grup adına eylem yapan kişiler veya o gruba mensup oldukları için belirli bir muameleye maruz kalan kişilerle grup arasında bir borçluluk ilişkisi kuruluyor. Son yıllarda, siyasi olaylara ilişkin "bedel ödemek" ifadesine sık rastlıyoruz. Üyelerinin genelde devletten kaynaklanan olumsuz bir deneyim yaşamaları sonrasında, siyasi bir grup; davaya sadakatleri yüzünden bedel ödemiş olan bu kişilere karşı kendini borçlu hissedebilir mesela. Böyle durumlarda, bedel ödeme, borçlu olma ve alacaklı olma durumunun, siyasi bir dava etrafında oluşan bir grubun bütünleşmesinde bir rol oynadığını düşünüyorum. Çünkü tarafları birbirine mecbur eden bir yönü var borçluluğun...

Ne demek istediğimi akademik bir çalışma veya günlük siyasi tartışmalardan bir örnekle değil, bir öykü üzerinden açıklamaya çalışayım. Emrah Serbes'in *Erken Kaybedenler* kitabındaki bir öyküde, yedi yaşındaki bir oğlan çocuğunun şehit olan abisinin cenazesinde ağlamaması ve asker selamı çakması televizyonda haber oluyor. "Terör"e karşı bu örnek davranışının sürekli bir karşılığı olması gerektiğini düşünen çocuk, hâlâ ağlamadığını söylemek ve kendini hatırlatmak için sık sık televizyon kanallarını arıyor. Derken oturdukları apartmanda bir üst kata taşınan üniversiteli gencin abisini öldüren "terörist" olduğu saplantısına kapılıp, cenazedeki vatansever davranışı dolayısıyla kendisini çok seven ve her yıl bir komando üniforması hediye eden Ülkü Ocakları başkanına bu genci dövdürtüyor! Hikâye, bir çocuğun bakış açısından yetişkinlerin milliyetçiliklerinin absürdlüğünü ele alıyor bir yandan, ama şehadet ve şehit yakını olma durumunun milliyetçi muhayyileyi ve topluluğu nasıl yeniden ürettiğini de ürkütücü şekilde gösteriyor (Serbes, 2009). Öykünün kurmaca dünyasını bir yana bırakırsak, gerçek hayatta ise "vatan için kurşun yiyen de kurşun atan da..." sloganı, milliyetçi şiddeti ve örgütlenmeyi meşrulaştırmaya yarıyor.

Öte yandan, PKK tarafındaki şehadet olgusunun Kürt toplumu ve Kürt siyaseti içinde nasıl işlediği meselesini de incelemek gerekir. Bir araştırma sorusu olarak, Kürt bölgesinde şehit aileleri ve DTP'li (şimdi BDP'li) belediyeler arasında yukarıda anlattığıma benzer borçluluk, bedel ödemiş olma veya minnet duygusu üzerinden kurulan ilişkiler var mıdır? Bunların yerel veya daha genel dü-

zeyde Kürt toplumunu birarada tutan (ya da kuran) unsurlardan biri olduğu söylenebilir mi?[11] Bu sorulara cevap aramanın ilginç olacağını düşünüyorum.

Bu bölümde buraya kadar yaptığım tartışma, borçluluk duygusunun ve ödenemeyen borçların yarattığı mecburiyetlerin toplumu (ne düzeyde tanımlarsak tanımlayalım) bütünleştiren, bireylerle toplum arasındaki bağları tanımlayan ve toplumu yeniden üreten bir unsur olup olamayacağı hakkındaydı. Öte yandan borçluluk fikrine, toplumun sosyo-ekonomik katmanları arasındaki eşitsizlikleri doğallaştırmak için seferber edilen bir faktör olarak da yaklaşabiliriz.

Türkiye'de hâkim sınıflarla halk sınıfları arasındaki güç ilişkileri, bir yönüyle, borçluluk duygusu üzerinden kurulmak isteniyor. Devlet, kapitalistler ve onların denetimindeki medya, ideolojik olarak bu anlayışı yayıyor ve yasal uygulama(ma)larla bu fikir hayata geçiriliyor. Örneğin, büyük işverenlere üretim yaptıkları, istihdam yarattıkları, ihracat yapıp ülkeye döviz kazandırdıkları, kısacası ülkeye hizmet ettikleri için minnettar olmamız bekleniyor. Kapitalistlerin ülke için yaptıkları bu hizmetlerin karşılığı, ideolojik düzlemde işçilerin ve yurttaşların borç hanesine yazılırken, işverenlerin ise alacaklar hanesine yazılıyor. Bu durumun en somut örneklerini iş güvenliği, sosyal güvenlik ve vergi konusunda gördüğümüzü düşünüyorum. Tuzla tersaneleri, kömür madenleri, tuğla fabrikaları, tekstil fabrikaları, vb. son yıllarda iş güvenliğiyle ilgili yasal hükümlerin uygulanmadığı, çocuk işçilerin çalıştırıldığı ve işçilerin sosyal güvencesiz çalıştırıldığı işletmeler olarak sık sık gündeme geldi. Hükümet üyelerinin, Çalışma Bakanlığı yetkililerinin ve işverenlerin açıklamalarında bazen aleni, bazen satır aralarında şunu duyabiliyoruz: İhracat yapan, ülke ekonomisine katkı yapan bu firmaları baltalamayalım, hele de kriz döneminde... İş müfettişlerinin raporları ve mahkemelerin yasal yükümlülüklerini yerine getirmeyen işverenler hakkındaki kararlarında, kimi zaman bu söylemin yansımalarını görebiliyoruz.

Aynı konuda tersten bir örnek olarak vergi borçlarını da ele alabilirim. Gelir vergileri etkin şekilde toplanamayan Türkiye'de vergi kaçırmak niye mübahtır? Yasal olarak vergi borcu diye bir kavram olmasına rağmen, çoğu zaman ödenmemiş vergiler bir borçluluk hissi yaratmıyor vergi yükümlülerinde. Kamuoyunda ve medyada da böyle bir his uyandırılmıyor. Aksine, vergi yükümlüsünün mal ihraç ederek veya istihdam yaratarak ülkesi için yaptığı hizmetlerden doğan "alacakları," ideolojik düzlemde vergi borcuna sayılabiliyor.

Sonuç yerine: "Borcun iyisi verme[yi reddetme]k..."

Yazı boyunca tartıştığım iki ana savı şu şekilde yeniden ifade edebilirim: Birincisi, piyasa değişiminin Türkiye toplumunun birarada tutunmasında rolü vardır; bu esnada borçlar toplumsal bir tutkal görevi görür. İkincisi, toplumsal bütün-

11 Örneğin yerel yönetimler düzeyinde sosyal yardımların dağıtımında veya partinin yerel örgütlenmelerinde şehit yakını olmanın bir önemi var mıdır?

leşme sürecinde oluşan kolektif bilincin bir unsuru da duygulardır ve borçluluk duygusu bu anlamda toplumsal bir çimentodur. Ekonomi ve duygulanım...[12] Bu iki alan, toplumsal bütünleşmeye ilişkin teorik ve kavramsal tartışmaların biraz dışında yer alıyor, üstelik birbirleriyle pek ilgileri de yok. Sonuç bölümünde, eksik kalan bu bağlantılar hakkında bir şeyler söylemek istiyorum.

Başlangıçta belirttiğim gibi, toplumsal bütünleşme tartışmasına toplumun homojen olduğu değil eşitsiz yapılardan oluştuğu ön kabulüyle girersek, teorik ve kavramsal olarak daha zengin bir yere ulaşabiliriz. Önce maddi borçlara değineyim. Parasal borçlar, devletlerin yasal veya toplulukların ahlâki yaptırım gücü çerçevesinde tanımlanan ödeme yükümlülüğü getirir. Bu yükümlülük piyasaları ve pazar içindeki sosyal ilişkileri entegre edebilir, ama piyasa değişimi kendi başına kapitalist bir toplumda sosyal entegrasyon sağlayamaz. Çünkü bir yandan, piyasaların kendi iç dinamikleri yüzünden dağılma olasılığı her zaman mevcuttur; diğer yandan piyasa değişimi, tanımı gereği eşitsiz ilişkilere dayanır ve bunu meşrulaştırmak için ekonomi dışı mekanizmalara ihtiyaç duyar.

Bu noktada, borçluluğun yarattığı ahlâki zorunluluklar ve borçluluk duygusuna geliyoruz. Bu olgular, eşitsiz ve çatışmalı toplumsal düzeylerde adaletsizlikleri görünmez kılan unsurlar olarak devreye giriyor. Bu şekilde sağlanan birarada tutunma, bir toplumsal sözleşme çerçevesinde oluşan bir bütünleşme değil, *olumsuz duyguları* harekete geçirerek ulaşılan bir yer. Bu olumsuz duygulanımın birkaç önemli sonucu var. Her şeyden önce, bütünleşme gönüllü bir beraberlik üzerine kurulmadığı için kapsayıcı olmuyor ve toplumsal bölünmeleri ve kırılmaları yeniden üretiyor. Dahası, farklı gruplar birbirine rakip olan alacak kurguları üzerinden borçluluk duygularını kışkırttıkları için, birbirini dıştalayan topluluklar yeniden üretiliyor. En önemlisi, bireylerle toplum arasındaki ilişki borçluluk fikri üzerinden kurulduğu zaman, yurttaşlık haklarından ve hukuk devletinden söz edilemiyor. Çünkü önceki bölümde anlatmaya çalıştığım gibi, aileci ve milliyetçi ideolojiler ve burjuva ideolojisi çerçevesinde kurgulanan borçlar ve alacaklar, ya ödenemiyor ya tahsil edilemiyor. Dolayısıyla, borçlu olma ve alacaklı olma durumları, bireyleri yurttaşlık hakları düzleminde eşitlemiyor. Sonuç olarak, borçluluk duygusu ve onun yarattığı zorunluluklar, "sahici bir toplumsallığa, kamusallığa, politikliğe elver[miyor]" (Cantek ve Bora, 2009: 3).

KAYNAKÇA

Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge ve Londra: Cambridge University Press.

Bozarslan, Hamit (2009) "Bir 'Bölücü' ve 'Birleştirici' olarak Şiddet," *Toplum ve Bilim* (116): 6-20.

12 Aslında, duygular ya da duygulanım (*affect*) kavramı, son yıllarda bireylerin öznelliklerini oluşturmalarına ilişkin antropolojik çalışmalarda kullanılıyor. Teorik temellerine aşina olmadığım için bu tartışmaya girmedim, duygu terimini gündelik anlamında kullandım. Bu konuda örneğin bkz. Navaro-Yashin, 2006, 2007.

Buğra, Ayşe (2000) *Devlet-Piyasa Karşıtlığının Ötesinde. İhtiyaçlar ve Tüketim Üzerine Yazılar*. İstanbul: İletişim.

Buğra, Ayşe ve Çağlar Keyder (2006) "The Turkish Welfare Regime in Transformation," *Journal of European Social Policy* 16 (3):211-228.

Cantek, Levent ve Tanıl Bora (2009) "Bu Sayıda..." *Toplum ve Bilim* (116): 3-5.

Geertz, Clifford (1963) *Peddlers and Princes*. Chicago: University of Chicago Press.

— (1992) "The Bazaar Economy: Information and Search in Peasant Marketing," *The Sociology of Economic Life* içinde. (der.) Mark Granovetter ve Richard Swedberg. Boulder, CO: Westview Press.

Granovetter, Mark (1973) "The Strength of Weak Ties," *American Journal of Sociology*, 78 (6): 1360-1380.

— (1985) "Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness," *American Journal of Sociology* (91): 481-510.

Komsuoğlu, Ayşegül (2009) "Birimiz hepimiz, hepimiz birimiz için mi - Dağınık bir siyasetin topluma sunduğu elde kalan tutkal: Klientalist ağlar," *Toplum ve Bilim* (116): 21-54.

Miroğlu, Orhan (2007) "Barbie Bebek Demokrasisi," *Radikal 2*, 19 Ağustos.

Navaro-Yashin, Yael (2006) "Affect in the Civil Service: A Study of a Modern State-System," *Postcolonial Studies*, 9 (3): 281-294.

— (2007) "Make-Belief Papers, Legal Forms and the Counterfeit: Affective Interactions between People and Documents in Britain and Cyprus," *Anthropological Theory* 7:79-98.

Polat, Metin (2002) "Elimden Geleni Yaparak Kendimi Avutmaya Çalışıyorum," *Yoksulluk Halleri. Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri* içinde. (der) Necmi Erdoğan. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.

Portes, Alejandro (1995) "Economic Sociology and the Sociology of Immigration: A Conceptual Overview," *The Economic Sociology of Immigration. Essays on Networks, Ethnicity and Entrepreneurship* içinde. (der.) Alejandro Portes. New York: Russell Sage Foundation.

Portes, Alejandro ve Julia Sensenbrenner (1993) "Embeddedness and Immigration: Notes on the Social Determinants of Economic Action," *American Journal of Sociology*, 98 (6):1320-1350.

Serbes, Emrah (2009) *Erken Kaybedenler*. İstanbul: İletişim.

Sevimay, Devrim (2009) "Asıl mesele 'sadakanın politik iktisadı'," *Milliyet*, 23 Şubat.

Üstel, Füsun (2004) *"Makbul Vatandaş"ın Peşinde. II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*. İstanbul: İletişim.

Wallerstein, Immanuel (1999) "The Heritage of Sociology, the Promise of Social Science," *The End of the World as We Know It. Social Science for the Twenty-first Century* içinde. Minneapolis: University of Minnesota Press.

White, Jenny B. (1999) *Para ile Akraba. Kentsel Türkiye'de Kadın Emeği*. İstanbul: İletişim.

Yazıcı, Berna (2008) "Social Work and Social Exclusion in Turkey: An Overview," *New Perspectives on Turkey* (38):107-34.

Yükseker, Deniz (2002) "Business Relations into/from Gendered Social Relations: Exchange in the Transnational Suitcase Trade Market of Laleli," *New Perspectives on Turkey* (27):77-106.

Yükseker, H. Deniz (2003) *Laleli-Moskova Mekiği: Kayıtdışı Ticaret ve Cinsiyet İlişkileri*. İstanbul: İletişim.

Büyüyen çöl: Vatan, Türklük ve kalıcılaşmış olağanüstü hâl

*Kaya Akyıldız**

Özet: Türkiye toplumunu birarada tutan nedir sorusuna yanıt arama derdinde bu makale iki ön kabulden hareketle Türkiye toplumunu birarada tutan şeyin vatan fikri olduğunu savunuyor. Kalıcılaşmış olağanüstü hâlde yaşadığımızı ve "Türklük şuuru"nun toplum tarafından içselleştirildiğini ileri süren bu yazı vatan düşüncesinin Türk siyasal kültüründe sağ ve sol versiyonları bulunduğunu ve neredeyse her politik söylemde olumsal bir karakter atfedilerek ululandığının altını çiziyor. Vatan fikrinin oluşumunu özellikle Alman Sağı'nın tecrübesiyle yan yana okumaya çalışıyor. Makale vatan düşüncesini insanın deneyimlerini, olumlu sayılan özelliklerini, bir toprak parçasına ve üzerinde yaşayanlara hasreden özcü bakışla malûl saydığı için eleştirel bir konum alıyor.

Anahtar sözcükler: Vatan, vatanseverlik, yurtseverlik, olağanüstü hâl, Türklük, Carl Schmitt, Martin Heidegger, Walter Benjamin

Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur,
Köylü anlar manasını namazdaki duânın.
Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kur'ân okunur,
Küçük büyük herkes bilir buyruğunu hüdâ'nın;
Ey Türkoğlu, işte senin orasıdır vatanın!

Bir ülke ki toprağında başka ilin gözü yok,
Her ferdinde mefküre bir lisan âdet, din birdir.
Meb'ûsânı temiz, orda boşolar'ın sözü yok,
Hududunda evlatları seve seve can verir;
Ey Türkoğlu, işte senin orasıdır vatanın!

(*) Binghamton Üniversitesi, PIC Bölümü.

Bir ülke ki çarşısında dönen bütün sermaye,
San'atına yol gösteren ilimle fen Türk'ündür,
Hirfetleri birbirini daim eder himaye,
Tersaneler, fabrikalar, vapur, tren Türk'ündür,
Ey Türkoğlu, işte senin orasıdır vatanın!

ZİYA GÖKALP

Birlik ve beraberliğe en çok ihtiyaç duyduğumuz şu günlerde...
Ülkemiz üzerine oynanan oyunlar...
İç ve dış mihraklar...
Bölücüler, yıkıcılar, vatan hainleri, işbirlikçiler...
Türkiye Türklerindir...
Devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğü...
Kim bu cennet vatanın uğruna...
Sana selam vermeden uçan kuşun...
Kahramanlar yaratan bir ırkın...
Türk, İslâm'ın kılıcı, ilayı kelimetullah davasının...
Ülkemizin jeopolitik konumu...
Dört yanı düşmanla çevrili...
Batı'nın ilmini ve fennini...
Varlığım Türk varlığına...
Atatürk'ün gösterdiği hedefte...
Anadolu insanı, bu topraklar...

Bu sözleri Türkiye'de yaşamış biri kaç kere duyar acaba hayatında? Tezer Özlü'nün anlattığı türden bir kasvet, Oğuz Atay'ın resmettiği sınıftan bir bıkkınlık yaşayan kaç insan vardır acaba bu lafları işittiğinde? Yukarıda sıralanan klişeleri toplayıp bir torbaya atsak, sonra da elimizi torbaya daldırıp geleni tutuştursak sıradan yurttaşın ya da bir "yetkili"nin eline ve o kişi de olaydan, durumdan bağımsız olarak bu klişeleri sıralasa ne kadar yadırganır söyledikleri? Olup bitenin absürdlüğünü, sahnenin groteskliğini idrak edebilecekler çoğunluk olmayı bir kenara bırakalım anlamlı bir büyüklük oluşturabilir mi?

Türkiye toplumu bir vatanını seven insanlar toplumudur. Vatan sevilir, yurt sevilir, memleket sevilir Türkiye'de ve nedir bu vatan, niye vatanı seviyoruz diyene en hafifinden vatan hainliği, köksüzlük, buralı olamamak yaftası yapıştırılır. Türkiye'nin sağcısı vatanını vatansever olarak sever, solcusu yurtsever olarak... Solcu, sağcının vatanı gerçekten sevmediğini ileri sürer, sağcı da elbette aynısını solcu için söyler. Sağcı, solcunun "kökü dışarda"lığına, "bu topraklar"ın çocuğu olamadığına, "milletimizin değerleri"ne karşı kayıtsız kaldığına inanır. Solcu, "bu topraklar"da yaşayan herkesi kucakladığına, Anadolu'nun benzersiz güzelliğine, millet yerine kullanmayı sevdiği ama aynı işe yarayan "halkımız"ın

"eşitliği, paylaşımı, kardeşliği" yücelten değerlerine vurgu yapar. Sol, sağın işbirlikçi olduğunu, vatanı emperyalistlere peşkeş çektiğini ileri sürer ve gerçek vatanseverlik olduğuna inandığı yurtseverliğin temel alınmasını talep eder. En nihayetinde vatanı herkes meşrebince sever, vatanın ne anlama geldiği ve niye bu kadar sevildiği önemlidir Türkiye toplumunu anlamak için.

Ernst Bloch *Zamanımızın Mirası* adlı kitabında Nasyonal Sosyalizm'in nasıl olup da iktidara geldiğini tartışırken "toprak", "otoktonluk", "yerlilik-buralılık", "köylülük" ya da "kırın temiz ve basit hayatı" gibi kavramların "Bodenständigkeit" terimi etrafında kümelenerek Nazi ideolojisinin hizmetine sunulduğunu anlatır. Bilindiği üzere savaşlar, büyük kayıplar, yenilgiler ya da zaferler sayesinde ulus ile vatan arasındaki bağın sağlamlaştığına, vatan ile ulus arasındaki ilişkinin kan, can ve cefa üzerinden yeniden tesis edildiğine inanılır. Bu bağ Alman milliyetçiliğinde bodenständigkeit terimiyle karşılanmıştır. Türkiye söz konusu olduğunda "vatan"ı da bir kavramlar, duygulanımlar seti ya da takımyıldızı gibi düşünmek, öyle kabul etmek gerekir. "Anadolu insanı", "Türk insanı", "bu topraklar", "yurt", "yerlilik", "vatanseverlik", "yurtseverlik" gibi kavramlar ya da kavramlaştırılmaktan çok milliyetçi düşüncenin içinden doğan mefhumlar kökü dışardalığa, beynelmilelliğe, kozmopolitliğe, çokkültürlülüğe karşı yüceltilir. Bu topraklarda köklenmiş olmak, bu topraklardan çıkmış olmak bir kırmızı çizgidir. Vatan kavramı sayesinde bir insan sırf bir bölgede ve o çağda doğduğu için oralı olmayan ya da bu tesadüfü sorgulayan bir başkasından daha gerçek, daha sahih bir insan sayılıverir. Heidegger'in bütün o pastoral –bukolik orman, dağ, nehir, patika– tasvirleri ve toprakta köklenmiş olma övgüleri ile Alman milliyetçiliğinin kader, mücadele, kararlılık nosyonları ile fedakârlık etmeye hazır cemaat tasarımı buna örnek verilebilir. Bloch'un pastoral militanlık dediği bu varoluş tarzı elbette en nihayetinde Alman Ruhu'nun kurtuluşuna hizmet edecektir, "sonderweg"in yolu olacaktır (Bloch, 1991: 88-96). Bu noktada Bloch'tan da ilham alarak Türkiye toplumunu birarada tutan nedir sorusuna verilecek yanıta geçilebilir.

Türkiye toplumunu birarada tutan nedir sorusuna bir yanıt arama derdinde olan bu yazı şu ön kabullerden hareket ederek bir tez geliştirecek. İlkin ön kabulleri sıralamalı. Birinci ön kabul şu: Türkiye toplumu kalıcılaşmış, süreklileşmiş olağanüstü hâl durumunda yaşar. İkinci ön kabul de şu: Türkiye toplumunda Türklük bir bilinç durumu olarak içselleştirilmiştir, Türklük söz konusu olduğunda halktan rıza devşirilmesinde sorunla karşılaşılmamakta ve "Türklük şuuru" Türkiye toplumunun kurulması ve varlığını sürdürmesinde kilit rol oynamaktadır. Yazının tezine geçilebilir artık: Türkiye toplumunu birarada tutan şey vatan mefküresidir. Bir başka deyişle vatan inancı olmasaydı Türkiye toplumunun birarada durması da mümkün olmazdı.

Bu yazıda elbette kalıcılaşmış olağanüstü hâl, "Türklük şuuru" ve vatan fikri üzerinden bir tartışma yürütülecek, bu kavramlar açımlanacak ama öncelik-

le milliyetçi ya da ulusalcı fikriyatın dolaşıma soktuğu "vatan"ın nasıl betimlendiğine bakmalı.

Vatan: Kılıcın ekmeği, tarihin kaynağı

Milliyetçi düşüncede vatan sevgisi, yurda duyulan muhabbet bebeğin beşiğine, çocuğun oyuncağına, evladın ebeveynlerine, ailesine duyduğu sevgiye benzetilir. Yurt sevgisi, vatanperverlik ve memlekete gönülden bağlanmak sebepsiz, insanın fıtratından gelme bir istek olmanın ötesindedir. Yurtsever ya da vatansever düşünceye göre insan vatanını, yurdunu sever. Doğar doğmaz nefes alıp verilen, dolayısıyla hayatta kalmayı sağlayan yerdir vatan. Buna göre insan yavrusu gözünü açınca vatanını görür. Etraftaki güzelliklerin farkına varılması, nesnelerin, sevilen insanların seyredilebilmesi de hep vatan sayesindedir. Hayatı idame ettirmeyi, varlığı sürdürmeyi sağlayan üretim faaliyetinin meyveleri de vatanın armağanıdır. Öyleyse vatan insanın havasını soluduğu, gözüyle gördüğü, ekmeğini yediği yerdir, üzerinde insanın yakını saydığı, kendisi gibi insanlar olur ve hayat ancak birarada olununca, insanların arasında ve yurt addedilen toprakta yaşanınca anlam kazanır.[1] Yine bu düşünüş tarzına göre insan ataları sayesinde, onların emekleri ve katkıları ile var olmuştur ve aynı şeyi gelecek nesiller, çocukları için yapacaktır. Fakat bunun gerçekleşebilmesi için halkın ayağını basacağı, varlığını olanaklı kılabileceği toprak parçası şarttır.[2]

Bireyin varlık sebebi ataları, ceddi ise şimdi ölmüş gitmiş olan o ataların hatırası ve bıraktıkları da vatandadır. Vatan yeni nesillerin bu geleneği, hatırayı ve hafızayı devralacağı yerdir. Kuşaklar boyu aktarılarak, korunması için her türlü fedakârlık edilerek yaratılmış tarih aynı zamanda bir gönüldaşlık, bir yakınlık, bir benzerlik doğurmuştur diye düşünülür. Vatanın evlatları arasında birlikte yaşama isteği, dil, kültür ve menfaat birliğinin de vuku bulmasına ve bu tarihi paylaşan insanların bir cemaat olarak daha fazla kenetlenmesine ve benzeş-

1 Bu bağlamda Martin Heidegger *Metafiziğe Giriş* adlı kitabında insanın komünal bir varlık olduğunu, halkıyla beraber var olduğunu, toprakta köklendiğini, bir dilde yaşadığını, tarih yaptığını kaydederken mesela bu noktadan hareket ediyor gibidir.

2 Martin Heidegger *Şiir, Dil ve Düşünce* başlıklı kitabındaki meşhur dörtlüsünün (*das Geviert*) yani yer, gök, ölümlüler ve ölümsüzler'in nesnelerde göründüğünü, ancak modern zamanlarda, teknoloji çağında unutulmuş, fonksiyonlara indirgenmiş olduğunu kaydeder. Ren Nehri örneğin enerji kaynağına dönüşmüştür üzerine kondurulan barajlar sayesinde ve hidro-elektrik deposu olmuştur. Ölümlü olduğunu idrak edebilecek, sonluluğu kavrayabilecek olmasıyla farklı insanoğlu yine modern çağla beraber "insan kaynakları" envanterinde bir kaleme dönüşmüştür. Testi örneğini hatırlayalım: Testiye şarap da su da koyulabilir. Şarap bize yerin verdiği üzümden elde ettiğimiz içecektir, su ise göklerin armağanıdır. Ve testi aslında bu armağanları bize sunan yere ve göğe aracılık eder ama bilim, rasyonalite ve teknolojik düşünüş için testi sadece işlevsel bir boşluktur. Dünyalığından, derin anlamından, burada oluşunun hikmetinden sıyrılmış, bir depoya dönüşmüştür ve içine ne konduğunun önemi, bu durumun ne anlattığının bir ehemmiyeti kalmamıştır, sadece bir işlev, hesaplanabilen, müdahale, manipüle edilebilen bir boşluktur. Heidegger'e göre teknoloji çağında insan da bu derekededir. Bu yüzden ölümlülüğünü hatırlamak, toprakta köklenmek, yeniden başlamak zorundadır.

mesine neden olmuştur. Dışarda kalana ne düşünce, ne duyuş, ne de çıkar olarak yakın sayılamazlar, ortak tarih bu benzersizliğin de tarihidir aynı zamanda.

Dolayısıyla bu resimde vatan sadece kılıç hakkıyla çizilmiş sınırlardan müteşekkil addedilmez. Aksine millet gibi, hürriyet gibi, kardeşlik gibi, kendi toprağının efendisi olmak gibi, atalara minnet gibi kutsal sayılan düşüncelerden mürekkep bir duyuş, bir duygulanım olarak sınıflanır. Vatansever tasavvur, insanlık tarihini de canlarını vatanları için seve seve vermiş ve yurt sevgisini her türlü maddî ve manevî tatminin önüne koymuş kahramanların tarihi olarak okur. Her dinin, her milletin, her medeniyetin yurtseverliği, vatana duyulan aşkı yücelttiği, en mukaddes duygu saydığı ve bu bakımdan evrensel bir vakıa addedilmeyi hak ettiği ileri sürülür. Vatanseverliğin evrenselciliğinin doruk noktası bu iddiadır denilirse abartılmış olmaz. Milletini insanlık, vatanını yeryüzü sayan düşüncenin ütopik olduğu, gerçeklikle bir bağının bulunmadığı da kabullerden biridir. İnsanlık ülküsü altında birleşen, sınırları kaldırmaktan, kardeşlikten bahsedenlerin hayalciliği milletlerin ezelden beri mücadele ve savaş durumunda olduğu biçimindeki kaba, tarih-dışı sosyal Darwinist tezlerle aşağılanır. Vatan mefkûresini zayıflatan enternasyonalizm ve kozmopolitlik hastalık gibi, def edilmesi gereken belâ gibi tasvir edilir. Türk Sağı'nın tanınmış simalarından Mehmet Kaplan'ın şu sözleri bu görüşü tastamam yansıtır:

> "Beynelmilelcilik, kozmopolitlerin, milliyetlerini kaybetmiş olanların, milletlerini sevmeyen insanların icat ettikleri bir fikir cereyanıdır. Onlar kendi milletlerinden koptukları için muzdariptirler. Yabancılıklarını kapatmak, meşrû göstermek için milliyet fikrine düşmandırlar" (Kaplan, 2006: 30).

Dolayısıyla insanlık ve dünya vatandaşlığı gibi mefhumların yerine vatan ve milletin konulması kaçınılmazdır. Vatan fikrinden vazgeçmenin intihar anlamına geldiği, bunun gerçekleşmesinin imkânsız olduğu hâlde bir yem olarak önümüze sürüldüğü ve "zoka"nın yutulması durumunda milletin mahvının, vatanın elden çıkmasının kaçınılmaz olduğu öne sürülür. Milletlerin savaşı olarak anlaşılan tarihe zaten millet olarak girildiği ve ilelebed öyle kalınacağı, ayakta durabilmek için bir vatanın, bir yurdun gerekli olduğu ısrarla tekrarlanır. Vatan fikri ya da yurtseverlik düşüncesi zayıfladı mı başka milletlerin istilasının, vatanı ele geçirmesinin mukadderat olduğu kafalara kazınır. Öyleyse vatanı elde tutmak için tetikte olmalı, her cihetle savunmada durmalı, silahlanmalıdır. Yani vatan savunması için güçlü ordu ve hatta ordu-millet, millet-i müselleha olmak da kaçınılmazdır.[3] Bu noktadan sonra biraz da "Türkiye toplumu" ibaresine odaklanmak gerekiyor. Nedir bu Türkiye toplumu dediğimiz şey?

---

3 Bu konuda Tim Jacoby'nin *Social Power and The Turkish State* başlıklı kitabı, Ayşegül Altınay'ın *The Myth of the Military-Nation* adlı çalışması ile beraber Ahmet İnsel ve Ali Bayramoğlu'nun birlikte derledikleri ve çeşitli makalelerden oluşan *Bir Zümre, Bir Parti: Türkiye'de Ordu* kitabı dikkate değer eserlerdir.

Türkiye toplumu: Mecburî bir soyutlamanın seyri

Sorumuz Türkiye toplumunu birarada tutan nedir ve bu soru ister istemez birtakım varsayımlara dayanır. Toplum ve Türkiye diye iki şey mevcut, bu iki şey biraraya gelip Türkiye toplumunu oluşturuyor ve bu yeni şey birarada duruyor. Bir başka deyişle dağılmayan, parçalanmayan bir bütün Türkiye toplumu. Acaba böyle mi anlamalı?

Sosyal teoride ama sadece sosyal teoride değil elbette popüler bilinçte de ülkeleri, toplumları bünyeye, bir vücuda benzetmek yaygın bir eğilim. İnsanmerkezci düşünüş tarzının bir çıktısı olan bu yaklaşım yabancısı olduğumuz ya da eleştirel mesafemizi koruyabildiğimiz bir bakış değil. Neticede kökleri modernliğin sonuçlarından biri sayılması gereken muhafazakâr düşünceye kadar giden ama muhafazakârlıkla sınırlı kalmayıp modern biyopolitikanın da mütemmim cüzü hâline gelen bu düşünüş tarzında bedenin uzuvlar ile organlarının görev ve işlevleriyle analoji kurulur, toplumu oluşturduğu kabul edilen parçalar arasında. Toplum bir bünyeye, bir vücuda benzetilerek organik tamlığın, bütünlüğün öneminin altı çizilir. Bu organizmacı düşünüşü sınırlarına vardırdığımızda faşist beden telâkkisinin de mıntıkasına girilmiş olur. Bünyeye, ulusal cemaate, ırka ait sayılmayanlar mikroba, hastalığa benzetilir ve tıbbî terimlerle, eğretilemelerle, mecazlarla ne tür bir biyopolitika öngörüldüğü dile getirilir. Klasik örneği elbette Üçüncü Reich'ın yaşanmaya değmez hayat (Lebensunwertes Leben) tasarımıdır.[4]

Bedensel bütünlüğü bulunan, mükemmel bir ritmle tam bir uyum içinde çalışan, görevi ve işlevi belli, ayakların baş olmadığı bünye tasarımı aynı zamanda toplum ya da her türden kolektivitenin kurumlaşma momentine ve sonraki macerasına da damgasını vurur. Oysa beden böyle alımlanmak zorunda değildir. Örneğin G. Deleuze'ün Antonin Artaud'dan devralarak geliştirdiği "organsız gövde" tasarımı muhafazakârlığın beden algısına bir itirazdır. Esasen *Bin Yayla* ve *Anti-Ödip*'te Felix Guattari ile birlikte zenginleştirdikleri bu anlayışa göre bedenin zımnî, henüz açığa çıkmamış ama mevcut belli güçlerine, eyleme, etkileme ve etkilenme kapasitesine işaret ederler. İlhamını felsefî düzlemde Spinoza'dan devşiren, göçebelik, rizomluk ve yersiz-yurtsuzluk üzerinden Heidegger'e karşı çıkan bu bakış, akışın ve kesintinin, hastalığın ve bozukluğun "olumlanması" anlamına gelir. Yani, bedenin klasik organik tasavvuru yerine bambaşka işleyişine ve potansiyellerine işaret eden, "bozukluğu", hastalı-

4 Bu konudaki klasik eserler elbette Michel Foucault'nun çalışmalarıdır. Ama özellikle Gilles Deleuze'ün "kontrol toplumu"ndan sonra biyopolitika yazınında bir eksen kayması olduğu söylenebilir. Bu alanda son yıllarda artan zenginliğin kaynağı ise Giorgio Agamben'in *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* adlı kitabıdır. Bunun yanında, Stuart Elden'in "National Socialism and Politics of Calculation" başlıklı makalesi ile Jay Baird'ın doyurucu kitabı *To Die For Germany: Heroes In The Nazi Pantheon* ve James M. Glass'ın *Life Unworthy of Life: Racial Phobia and Mass Murder in Hitler's Germany*'si okunabilir.

ğı, organik bütünlüğü, bedenin sınırlarını ve bu anlayıştan kaynaklanan sınırlılıklarını reddeden bakış açısıdır karşımızda duran.[5] Bunu dünyaya olduğu kadar toplumlara da uyarlamak mümkündür ve buradan bakıldığında bir Türkiye toplumu görülebilir. Ancak bu bakışla görülecek toplum muhafazakâr/organik düşüncenin resmettiği bir toplum olmayacaktır.

Kısacası şuna inanmakta bir sakınca yok: Toplum vardır! Çoktan cilâsı dökülmüş "Yeni Sağ"ın kurucu analarından Margaret Thatcher'ın kişisel çıkarı, azgın bir bireyciliği yüceltmek için söylediği "Toplum diye bir şey yoktur" mânâsında değil elbette ama toplum aslında bir yapıntıdır. Toplum, sınıfları içerir. Sınıflar kendi aralarında çeşitlenir. Toplum dediğimiz şeyin içinde bir modern zaman icâdı olan ırklar vardır, çesitli cinsel tercihler, politik görüşler, yaşam tarzları bulunur ve bunlar birbirlerini keser. Çeşitli sınıfların, zümrelerin, grupların var olduğu, çıkarların, amaçların aynı olmadığı bir ortamda toplumu tümleştirici, çıkar farklarını ve karşıtlıkları silip atan bir kavram, bir ideal olarak somutlamak elbette sorunlu. Bunun yerine bütün bu farklarla, karşıtlıklarla, kesişimlerle, mücadelelerle var olan, sürekli arıza çıkaran ama çalışan, hastalanıp durduğu hâlde hayatını devam ettiren bir organsız gövde olarak toplum daha doğru bir temsil olsa gerektir.

Geçelim önermenin ikinci kısmına, yani Türkiye diye bir şeyin var olduğu kabulüne. Türkiye, yani Türklerin, kendini Türk sayanların ya da Türk addedilenlerin ülkesi. Peki kendini Türk saymayanlara ya da Türk olmayanlara ne oldu sorusunun yanıtı bugüne kadar Türk olmayanların veya sayılmayanların Türklerin vatanında yaşamaktan memnun kaldığını söylemeyi mümkün kılmıyor ama bütün bu olumsuzluklar Türkiye diye bir şey olmadığı manasına da gelmiyor.

Türkiye toplumu nasıl mümkün olmuştur?

Türkiye toplumu nasıl mümkün olabiliyor, birarada durmasını sağlayan ne sorusuna geniş kitlelerin Türklük'ü sorgulamaması, Türk olmayı normal, üzerine düşünülmemesi, daha doğrusu eleştirel bir mesafe alınmaması gereken bir varlık durumu olarak yaşaması yanıtı verilebilir. "Türk insanı", "Anadolu insanı" gibi sorunlu soyutlamalardansa topluma biraz bakmak Türklük'ün ne düzeyde içselleştirildiğini görmemizi sağlayacaktır. Türkiye'de insanların hatırı sayılır bir kısmı Türk olmayı sorgulamak gibi bir şeyi aklına getirmez, bu fikrin yakınından geçmemiştir ve bizâtihi Türk olmayı iyi bir şey, tanım gereği, a priori değerli bir şey saymıştır. Türk olmanın iyi ve güzel addedildiği, Türk olmayanların Türkleştirilmesinde bir sorun bulunmadığı bir toplumdan söz ediyoruz en nihayetinde.

---

5 Gilles Deleuze ile Felix Guattari'nin *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizoprenia*, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizoprenia* ve *What is Philosophy?* kitabının "Jeo-felsefe" başlıklı bölümünde bu konular tartışılır.

Öyleyse Türkiye toplumunu var eden şeylerden biri "Türklük şuuru"dur diyebiliriz. Bu şuur, Türklerin tarihin başından beri var olduğuna, benzersiz değerde bir kültür yaratıp her daim birlikte yaşama arzusu taşıdıklarına iman etmeyi emreder. Türklerin karakter olarak en hâlis, en güzel değerleri taşıdıkları, buna karşılık düşmanın zalim ve hain olduğuna, eninde sonunda kötülük yapacağına inanmamız beklenir. Türk olmayanın amacı Türkleri yok etmek, vatan saydıkları yerden atmaktır bu anlayışa göre. Bu bakımdan Türklerin Türklük şuurunu hiç kaybetmemeleri, içerden ve dışardan gelecek saldırılara karşı tetikte durmaları ve çoğalıp yaşadıkları toprakları birarada tutmak, kaybetmemek için seferberlik hâlinde, kesintisiz bir teyakkuz ikliminde yaşamaları da kaderleridir. Dolayısıyla bu zihniyetin çizdiği tabloda sürekli olağanüstü hâl durumunda yaşanır ve böyle olduğu için beka sürdürülebilir.

Başka hiçbir memlekete benzemediği iddia olunan bu ülkenin "yalnız ve güzel" oluşu, "bu topraklar"ın aynı zamanda her güzelliğin kaynağı, üreticisi olması da şaşırtıcı sayılmamalıdır. "Türk insanı" ve onun daha kucaklayıcı formu olduğu sanılan "Anadolu insanı" da benzersiz, özünde temiz, kirlenmemiş saflık ve iyilik pınarı olarak çeşitli biçimleriyle ya da melezlenmiş hâlleriyle milliyetçiliğin değirmenine su taşır. Türkiye toplumunun birarada durabilmesi için, sadece kendisinde bulunan bunca güzelliği koruyabilmesi için olağanüstü hâlde yaşamasının gerektiğinden söz edilmişti daha önce. Ama her milliyetçiliğin, bir etnik kimliğin baskın olduğu toplum gibi Türkiye toplumu da o kadar da kendine özgü, "biz bize benzeriz" toplumu değildir.[6]

Vatan ya da yurt, hatta memleket... Bu kavramların birbirinin yerine kullanıp kullanılamayacağı elbette tartışılabilir:

> "Memleket" sözcüğünün, sıcak, gevşek, mütevazı çağrışımları var; milliyetçiliğin insana ülkesini zehir eden fanatizmine ve demagojisine pek alet olmamış bir sözcük. Yaşanan yere ve hayat tecrübesinin paylaşıldığı somut insanlara, hemşerilere duyulan ilgi ve sevgi anlamında "memleket" hassasiyeti; bir uçta taşra bağnazlığı, mutaassıp yerlicilik ve milliyetçilik, diğer uçta elitist ve 'ruhsuz' bir kozmopolitizm arasında yumuşatıcı, dengeleyici bir bakış ve oluş hâli için tutamak sağlayabilir mi? (Bora, 2005: 10).

Daimî olağanüstü hâlde yaşadığımızı, hayatlarımızın sonu gelmez bir olağanüstü hâlde geçtiğini, olağanüstü hâlin farklı gerekçelerle yeniden yeniden üretildiğini bir kere kabul edince bunun Türkiye toplumunu birarada tutmaya nasıl hizmet ettiğini de göstermek elzemdir. Bunun için öncelikle ebedîleşmiş ya da kalıcılaşmış olağanüstü hâlin tanımı yapılmalı, sonra da vatan mefkûresiyle bağları sergilenmeli. Öyleyse nedir kesintisiz olağanüstü hâl durumu?

---

6 Bize çok şey öğretebileceğinden Marx'ın maymunun anatomisini anlamak için insanın anatomisine bakılması uyarısından ilhamla Alman Sağı'na ve bu meseleleri belki de en yetkin biçimde açan Martin Heidegger'in çalışmalarına yazı boyunca değinilmesinin nedeni budur.

Dâimîleşmiş olağanüstü hâl: Birlik ve beraberliğe en çok...

Olağanüstü hâlin esasında kalıcı olduğuna dair ilk uyarıyı yapan düşünür, *Tarih Üzerine Tezler* adlı çalışmasında, Walter Benjamin'dir. Carl Schmitt'in olağanüstü hâl (Ausnahmezustand) üzerine yazdıklarından[7] etkilenen Benjamin, Schmitt'ten farklı olarak olağanüstü hâlin siyasal kriz ya da büyük felaket anlarında devreye sokulan bir iktidar teknolojisi olmadığını, tersine egemenlerin iktidarlarını sürdürebilmek, ezilenlerin değişim ve daha âdil bir dünya isteyen devrimci taleplerinin altını oymak, bu türden tehlikeleri bertaraf etmek için durmadan kullandıkları bir idare vasatı olduğunu ileri sürer (Benjamin, 1968: 253-267). Yani Schmitt'in kısmî ve egemenin tesbitine yarayan olağanüstü hâl kavrayışı Benjamin'in müdahalesiyle başka bir mahiyete bürünür. Benjamin'e göre olağanüstü hâl icad edilen, egemenin keyfince deklare ettiği ve en nihayetinde ezilenlerin maruz kaldığı, ezenlerin düzeninin sürmesini sağlayan zihniyettir. Dolayısıyla olağanüstü hâl Schmitt'in sandığı gibi sadece gerektiğinde ilan olunan ve egemenin kim olduğunu, iktidarını tescilleyen bir karar değildir.

Schmitt'in tasarımındaki bir başka önemli sorun da "gerektiğinde" kısmıdır. Koşulların olağanüstü hâli emrettiği ya da gerektirdiği nasıl bilinecektir? Schmitt'e kalsa Weimar Cumhuriyeti'nin siyasal sistemi ve demokrasisi aşırı sağdan ve soldan gelen saldırılar karşısında zayıftır ve egemene düşen, ülkeyi bu tehlikeli durumdan, devletin yıkılması ihtimâlinden, iç savaş tehlikesinden bir an önce çıkarmaktır.

Birinci Dünya Savaşı sonrası Almanya işsizlik, ekonomik yıkım, ağır bir mağlubiyet ve aşağılayıcı bir ateşkes anlaşması, sosyalist devrim olasılığı gibi bir dizi sarsıcı hadisenin içinden geçtiğinden, derdi devleti kurtarmak, Almanları birarada tutmak ve ülkenin bütünlüğü olan sağ siyasetin olup biteni bir hayat memat mücadelesi, bitmez tükenmez bir beka savaşı olarak kodlaması da şaşırtıcı değildir. Hikâye böyle anlatıldığında "gerektiğinde" faslı da aydınlanmış oluyor. Ancak resim sahiden de Alman Sağı'nın betimlediği gibi midir?

Nazi kanun adamları hiç tevil etme lüzumu da duymadan olağanüstü hâlin uydurulabilir olduğunu, doğrusunun da bu olduğunu da söylemişlerdir.[8] Açıkçası olağanüstü hâl devletin bekası, siyasal düzenin tahkimâtı için istenir, arzulanır bir şeydir bu hukuk adamlarının penceresinden bakıldığında. Benjamin'in katkısı bu gerçeğin altını çizmek ve farkına varılmasını sağlamaktır esasen. Eğer egemen diye bir şey varsa ve egemenin varlığı sorun edilmiyorsa o egemen düzen değişikliği talebi olsa da olmasa da, ortada somut bir "tehdit" bulunsa da bulunmasa da olağanüstü hâlin lüzumundan dem vuracak, varlığımızın,

---

7 Carl Schmitt'in *The Concept of Political* ile *Political Theology: Four Chapters On The Concept of Sovereignty* başlıklı kitapları bu konuları tartışır.

8 Örnekler için Dan Diner ile Michael Stolleis'in *Hans Kelsen and Carl Schmitt: A Juxtaposition* ve Giorgio Agamben'in *State of Exception* kitaplarına bakılabilir.

"milletimiz"in, "devletimiz"in ve "vatanımız"ın tehlikede olduğu duygusunu yaymaya çalışacaktır. Düşmanın hep orada olduğu, vatanın, milletin, devletin ya da hayat tarzımızın tehdit altında olduğu söylenecek ve "önlemler" alınacak, daha sert, daha sıkı, daha otoriter bir varoluş tarzı norm olmaya başlayacaktır.

Bu bağlamda en çok bilinen örnek Adolf Hitler'in iktidara gelişinden intihar ettiği zamana kadar geçen 12 yılda Almanya'nın olağanüstü hâl rejimi altında yaşamış olmasıdır. Ancak hâli hazırda terör alarm kodlarıyla yaşayan günümüzün Amerikası'nı, önleyici saldırı, haydut devletler, şer ekseni söylemini, "ya dostsun ya da düşman" amentüsünü bu zihniyetin yaygınlığına kanıt olarak sunabiliriz. Schmitt'in siyaseti dost ile düşmanı ayırmaya yarayan şey olarak tarif edişi içinde yaşadığımız zamanda karşılığını bulmamış mıdır?

Durum buysa, yani olağanüstü hâl egemenlerin keyfince deklare ettiği ve hep içinde yaşadığımız şeyse neyin korunmasına hizmet ediyor olabilir? Yanıtlar muhtelif... Örneğin Weimar Cumhuriyeti zamanlarında Alman devletini korumak, toprak bütünlüğünü sağlamak, komünist tehdidi bertaraf etmek, siyasal düzenin yıkılmasını önlemek bahaneleri kullanılmıştı. Türkiye toplumuna bakıldığında ne görülebilir? Çok kuvvetli bir beka sendromunun uzantısı olarak vatanın birliğinin, bölünmezliğinin sağlanması, yani "devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğü", buna eşlik eden iç ve dış mihraklar algısı, ezelî ve ebedî düşmanlar tasavvurı kaydedilebilir. Türklük'ün Türk vatanında var kalması için teyakkuzda olma lüzümu da vatan ve milletin düşmanlarla çevrili olmasının bir sonucudur.

Türk siyasi kültüründe siyasetin en saf, en doğru hâli düşmanların bertaraf edilmesi için olanıdır. Schmitt'in partizanca diye nitelediği liberal ya da burjuva-demokratik forma itiraz olarak "bu topraklar"da hâkim siyaset etme biçimidir yukarıda aktarılan siyaset algısı. Bu yüzden aslında yurttaşların müzakere ederek, tartışarak karar vereceği "siyasî" konular "devlet meselesi", "millî dava" olur, izlenecek siyaset devletin ilgili biriminde belirlenir, aleniyet prensibi hiçe sayılarak. Gerçeği çarpıtmakta, hukuku hiçe saymakta sorun görmeyen "devlet aklı" devreye girer (Sancar, 1997). Ne içindir hepsi? Vatanı korumak için. Kısacası vatan ile Türklük algısı ve kalıcılaşmış olağanüstü hâl durumu arasında birbirini besleyen, kopmaz bağlar mevcuttur. Ya da şöyle söylemeli: Vatan mefkûresi, yurt fikri, memleket sevdası olmasaydı daimîleşmiş olağanüstü hâl de mümkün olmazdı.

Vatan: Masum bir ülkü mü?

Dört bir yanı düşmanla çevrili velâkin ilelebet payidar kalacak, şehit kanıyla sulanmış, sürekli işgâl tehlikesi altında bulunan, kendisine hıyanet edeceklerle dolu ama kurtarıcısı da bol, milleti ve devletiyle bölünmez bir bütün, varlığımızı borçlu olduğumuz için varlığımızı arınağan ettiğimiz, bayrağına selam ver-

meden uçan kuşun yuvasının bozulmasının vacib olduğu vatan.[9] Hepimiz Mithat Cemal Kuntay'ın "Bayrakları bayrak yapan üstündeki kandır / Toprak, eğer uğrunda ölen varsa vatandır" mısralarını biliriz. Bu satırlar milliyetçi düşüncede vatan algısının ne olabileceğine de işaret eder kabaca.

Vatan fethedilmiş, bize kılıcımızın hakkı olan, uğrunda kan döktüğümüz, can alıp can verdiğimiz şey olduğu için değerlidir bu anlayışa göre. Zamanla vatanı korumak ve savunmak, orada yaşamak ve çoğalmak hasebiyle acı tatlı hatıralar biriktirilmiş, birlikte yaşamaktan kaynaklanan tarihsel tecrübe kültür ve geleneği oluşturmuş, böylece köklenmiştir ulus, vatan toprağı sayılan kara parçasında.

Ve bir yerin vatan sayılabilmesini orayı yurt kabul edenlerin o topraklar uğrunda tereddüt etmeksizin canlarını ve mallarını feda etmeye hazır olmaları şartına bağlayan milliyetçi düşünce ancak bu şart altında bir yerin vatan statüsünü kazanabileceğini vaaz eder. Remzi Oğuz Arık'ın vefatından sonra çıkan kitabı *Coğrafya'dan Vatana* için yazdığı önsözde Mümtaz Turhan, Remzi Oğuz Arık'ın şahsında bu vatan ve milliyetçilik anlayışını şöyle dillendirir:

> "Ölüm vatan uğrunda ise şahadet olur; şeklinin bir ehemmiyeti yoktur. [...] Zaten hakikî vatanseverlikle milliyetçilik arasında bir fark yoktu. [...] Onun için bir vatana bağlanmayan milliyetçilik nasıl bir hayalden başka bir şey olamıyorsa milleti ve onu ayakta tutan kıymetleri içine alamayan bir vatanseverlik de öylece mücerret kalmaya mahkûm oluyordu" (Arık, 1983: 5).

Remzi Oğuz vatanın nasıl kazanıldığı, niye bir yerin vatan olabildiği konusunda örneğin Nihal Atsız gibi, sağlam ve savaşçı bir millet var olduğu sürece vatanın önemi olmadığı, daha doğrusu her yerin vatan olarak fethedilip yurt kılınabileceği kanısında değildir. Belki de iki kutuptan söz etmeli: Sarkacın bir ucunda Nihal Atsız'ın temsil ettiği, vatanı, maddî coğrafyayı ikincil kılan düşünce ve öbür ucunda da milleti talileştiren, "bu topraklar"ı, yani fiziki coğrafyayı değerlerin kaynağı, üreticisi kılanlar vardır denebilir. Görüldüğü gibi vatan ile millet bu oyunun değişmez iki parametresi, kurucusudur. Bu matrisin varlığı ve statüsü temelden sorgulanmadığında sağ ve sol versiyonlarının mücadelesi sürüp gider. Bir uçta "bu topraklar"ın ne kadar hikmetli, metafizik olduğunu iddia edenler, öbür uçta hikmeti, ruhanîliği tarihin başından beri varolmuş ve hiç değişmemiş millete özgüleyenlerin olduğu bu tabloda epeyce ara pozisyon, çeşit çeşit melezlenme ve geçişmeler de olacaktır. Daha "demokratik", daha "sol", daha "hoşgörülü" formların yanında daha otoriter, daha sağcı ve daha dışlayıcı pozisyonlar da bulunur kısacası ama bu tablonun kendisi temelden, ontolojik düzeyde sorgulanmaz.[10] Bu sarkaca itirazlar gelmediğini söylemek doğru ol-

9 Şerif Mardin, 19 yüzyılın başlarında vatan sözcüğünün Fransızca'dan "patrie" kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaya başladığını anlatır (Mardin, 1998: 361-4).

10 Hiç şüphesiz düşüncenin bir yeri yurdu olduğunu, bir yerde köklenip filizlendiğini, bunu yeniden hatırlamayı, dönüşü, yeni başlangıçları talep eden, bunu ileri süren Heidegger gibi düşü-

maz. İyiliği ve güzel değerleri bir toprak parçasına ya da bir millete, bir halka, onun tarihine ve geleneklerine özgüleme eğilimine karşı çıkanlar da var. Örneğin "[V]atan, milliyetçi ideolojinin belli başlı kutsallık ve pathos kaynaklarından biridir. Milliyetçiliğin topyekûn bir cevap sunduğu aidiyet ve 'cemaat' arayışının 'otantik' kaynağı, beşiğidir" (Bora, 2007: 26) ifadesi, bu farkındalığın bir yansımasıdır. Burada üzerinde düşünülmesi gereken şey, vatan fikrinin sadece herkesin az çok milliyetçiliğini teslim ettiği odaklardan çok milliyetçi olmadığını iddia eden kesimlere de bulaşmış olduğu, vatan fikrinin yaygın olumsallığı. Açmaya çalışayım.

Naif soru şudur: Milyarlarca yıldır var olan uçsuz bucaksız evrenin kıyısındaki bir galaksinin çeperlerinde alelade bir yıldız sisteminin orta boy bir gezegeni olan dünyayı evrenin merkezi sayan, varolanların en şereflisi, diğer varlıklara kıyasla her şeyi kendine hak gören canlı olarak insanoğlu aşağı yukarı 70 yıllık bir ömür sürüyor. Üzerinde yaşadığı topraklar parçalanıyor, dağılıyor ve insan dünyanın, yaşadığı yerlerin kendinden önce de var olduğunu, büyük ihtimalle kendisinden sonra da var kalacağını biliyor. İnsanlar Heidegger'in anlattığı gibi bu dünyaya atılmış olduğuna inanabilir ya da Tanrı'nın yazdığı kader gereği bu dünyada bulunduklarına iman edebilir, modern bilimin izahatına da itibar edebilirler. Fakat eninde sonunda haritadan bilinen, somut olarak deneyimlenmemiş ve ancak bir soyutlama olarak yaşanması kaçınılmaz vatan denilen bir kısım toprağın nasıl olup da birtakım insanların uğruna savaştığı, kimliklerini kurduğu, özel ve ikame edilemez bağlarla rabıtalandıkları yerler olduğuna inanılır? Vatan denilen toprak parçasını benzersiz, diğer topraklardan farklı, bu kadar özel kılan nedir? Vatan fikri en fazla modernliğin doğuşuna kadar gidebilir. Milliyetçilik bütün tarihî ve sosyolojik etkenleri yok sayarak milleti tarihte günümüzdeki anlamı ve kapsamı ile hep varmış gibi kutsar, tarihi iyi "milletimiz"in düşmanlara karşı bitmeyen savaşı şeklinde anlatır. Bu anlatının kurucu zemini vatan fikridir. Herhangi bir coğrafyanın, herhangi bir vatanın benzersiz olduğunun keyfî bir iddia olduğu, bir halkın, bir vatanın üzerinde yaşayanların tarihinin ve "değerleri" sayılan şeylerin eninde sonunda uzlaşılmış, icad edilmiş, kurulmuş olduğu göz önünde bulundurulduğunda iki kutbun da, ara pozisyonların da neden özcülükle malûl olduğu açık hâle gelir.

Bu bağlamda vatan mefhumunun kökeni, teşekkülü hakkında fikir yürüten Remzi Oğuz Arık vatanın seçiminde tesadüflerin etkisini inkâr etmez. Ana babasını, doğacağı yeri seçemeyen çocuğun dünyaya geldiği andan iradesini kazandığı, kimliğini oluşturduğu, ne olduğu hakkında bir fikir sahibi olduğu zamana kadar geçen yılları "müphem zaman" diye niteleyen Arık, coğrafyanın da benzer müphem zaman yaşadığını ileri sürer. Arık'a göre kuşaklar o coğrafyada yaşayarak, anılar biriktirerek, sevinçler ve hüzünlerden bir tarih yaparlar ve

nürlerin en nihayetinde bizi getirip bıraktıkları yerin neresi olduğunu idrak edebilmiş Deleuze ve Guattari gibi düşünürler de vardır.

bir zaman sonra oradaki insanlar bir karakter kazanır, o coğrafyayla anılır olurlar. Bu ortak tarih aynı zamanda insanın toprağa ad vermesiyle, illiyyet ve iyelik bağı kurmasıyla neticelenir. Vatan böylece doğmuş olur, muayyenetsizlik biter, o toprağa kök salma durumu kesinlenmiş olur (Arık, 1983: 12-26). Arık'ın betimlediği şeyi daha detaylı bir biçimde nakleden biri daha var; Carl Schmitt!

Carl Schmitt *Nomos of the Earth* isimli çalışmasında devletin ve yasanın arkeolojisi yanında toprağa el koyma, mülk hâline getirme ve vatan kılmanın da soykütüğünü çıkarmaya çalışır. Schmitt'in çalışmasının temeline koyduğu "landnahme" terimi ile karşılanan el koyma durumu üzerinde biraz durmak gerekiyor.

Schmitt, yasanın kaynağının toprak olduğunu kaydeder daha çalışmasının başında. Ona göre toprak ilk olarak her sıradan çiftçinin, köylünün bildiği gibi insanın varlığını idame ettirmesini sağlayacak ürünü vermesiyle yasanın, her türlü hakkın da çıkış noktasıdır esasında. Karnı yarılan ama buna rağmen veren, besleyen, üzerinde yaşadığımız sadık yarimiz kara toprak tarla, bağ, bahçe, otlak, yaylak olarak bölünür ve bunu yine o toprağı ilk işleyen, elleriyle, hayvanıyla biçimlendiren bilir. İlk sınıflama, ilk ayrım böyle yapılmıştır ve hak buna istinaden tanınmıştır. Üçüncü olarak da topraklar birbirinden sınırlarla, çitlerle, bazen dereler ve orman gibi doğal örtülerle, kimileyin evler ve yollarla ayrılmış, bu da çeşitli toplumsal birimlerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur: Aile, sülale, aşiret, halk... Şu ev şu ailenin, şu tarlalar şu sülalenin olmuş, şu köyde şu aşiretin mensupları yaşamış ve şu topraklar şu halkındır denmiştir örneğin. Toprak sarf edilen emeğin karşılığı olarak yasayı içinde taşır. Akabinde sınırları belirlenmiş olduğundan yasa üzerine yazılıdır ve bu geleneğin bir parçası olur. En nihayetinde yasanın varlığının sürmesi sınırların herkesçe bilinip kabullenmesi ile olur. Kısacası toprak sahipliği, mülkiyet yasanın kaynağıdır, yasa toprağın üzerine yazılır ve kalıcılaşır Schmitt'e göre (2003: 42-9).[11]

Milliyetçi tarihyazımının da aktardığı gibi ahistorik, her yerde hazır ve nâzır bir öz olarak milletin tarih boyunca keşfi ve hikâyesi gibi değil ancak modernlikle ve milliyetçilik çağıyla beraber insanlar sadece köyleri, kasabaları ya da yaşadıkları yerler ile değil de sınırlarının kan, ter ve gözyaşı ile çizildiğine inan-

11 Teresa Vilaros'a kulak verilecek olursa "landnahme"yi şöyle anlamak gerekir: "Nahme" el koyma, sahiplik manasındaki nehmen fiilinin isimleşmiş hâlidir ama Schmitt Almanca'da "name" olarak telaffuz edilen bu sözcüğü sanki İngilizce'deki "name" yani "ad" sözcüğü ve "adlandırmak" fiiliyle beraber düşünmeye çalışıyordur. Peki bu ne anlama gelmektedir diye sorulacak olursa her toprağa sahip olma, mülk kılma edimi aynı zamanda sahibin o toprağın adını da verdiği, yasasını da telaffuz ettiği gerçeğine karşılık geliyor demektir (Vilaros, 2005: 360-8). Bunu veri kabul ettiğimizde örneğin yer adlarının "Türkçeleştirmesi"nin hikmeti de açığa çıkar. Bu topraklar bizim topraklarımız, bunun için canımızı verdik ve bunun böyle olduğu unutulmasın diye, yasanın bu olduğu hatırlansın diye bu topraklara adını da biz vereceğiz demek kastıyla Türkçeleştirilmiştir yer adları. Türkçeleştirme'den önceki isimlere dönülmesine dair itirazların gerisinde yatan bu sahiplik konumuna meydan okunduğunun düşünülmesidir. Önceki sahiplerin koyduğu isimler efendinin kim olduğunu, toprakların gerçek sahibinin kim olduğunu anlatmadığı, "yasa"yı (Türkiye Türklerindir!) ihlâl ettiği için sorun sayılmış ve eski adlar atılıp gerçek sahibi gösteren adlar konulmuştur.

dıkları topraklardan müteşekkil kütleyi vatan diye sevip yüceltmeye başladılar. Hiç gitmedikleri, hiç görmedikleri, havasını suyunu, üzerinde yaşayanları hiç bilmedikleri bu yerleri hayal edip kutsal saydılar.

Kısacası insanlar birkaç yüzyıldır vatan için öldürüyor, vatanı düşmana karşı savunuyor, vatan için etnik temizlik, soykırım, pogrom yapıyor ve sonuçta vatan için kurşun atıp kurşun yiyerek şerefli oluyor. Bu maksatla dökülen kan, alınan can sorun edilmiyor. Örneğin Türkiye'de vatan için her şeyi yapmanın, hukuk, adalet gibi nosyonları rafa kaldırmanın normalleştiğini, bu düşünce sayesinde bir dizi barbarlığın hiç sorgulanmadığını, hatta bu işleri yapanların kahraman muamelesi gördüğünü biliyoruz. Schmitt'e dönerek söyleyecek olursak hakkın, hukukun ve adaletin kaynağı "landnahme" olunca bu topraklara adını koyanın, bunun için kan dökenin, can alıp verenin istediği olmaktadır denilebilir. Kutsal sınırlar, şehitler ve şehit kanıyla sulanmış, emperyalizme karşı savaşarak kazanılmış "bu topraklar"ın başka hiçbir toprağa benzemeyen, her iyiliği ve güzelliği barındıran "yalnız ve güzel" insanları: Türk insanı ve daha az milliyetçi, daha az dışlayıcı olduğu sanılan formuyla Anadolu insanı! Anadolu'nun ne sebeple her güzelliğin kaynağı olduğu pek sorgulanmıyor. Anadolu'nun ve "insanı"nın benzersizliğinin vehim olabileceği hiç düşünülmüyor. Bütün bu milliyetçi özgüven patlamasının, kendine hayranlığın rasyonel olup olmadığı akla getirilmiyor.

Oysa dünyanın bir bölgesini bir kısım insanın vatan bellemesi ve o toprakların benzersizliğine, üzerinde yaşayanlara birtakım ayrıcalıklar ve üstünlükler bahşettiğine, şahsiyet kazandırdığına inanmaları modernlikle ilgilidir. Düşmanların tespiti ve vatan için dökülen kanın meşrû sayılması da bu sürecin bir parçasıdır. Gerçi bu açıklama kalıbını kullanarak bayrakların, ulusal marşların, şehitliğin, haritaların ve ulusal ikonografinin diğer unsurlarının da neden bu kadar önemli addedildiğini anlamak mümkün. Ancak kabul etmek gerekir ki vatan fikri ulusal ikonografinin simgelerinin de üzerinde temelleneceği zemindir.

Vatanın düşmanlardan korunması, birliğinin ve bütünlüğünün sağlanması, yüceltilmesi, üzerinde yaşayanların dirliğinin ve refahının temini ve bu maksatla her şeyi yapmaya hazır olmak milletin mensuplarının temel görevi sayılmıştır. Bunun sadece devletin endoktrine ettiği bir mitoloji yığını olduğunu düşünmemek gerekir. Vatan miti sadece bir ulusa ya da bir siyasal kültüre özgü bir aşırılık da değildir.[12] Sağ ya da sol versiyonları mevcuttur.

12 Birinci Dünya Savaşı sonrasında Alman Sağı'nın modernliği, sınıf dominasyonunun, Avrupalı emperyalizmin, doğanın yıkımının, cemaatin ve geleneğin çöküşünün, yabancılaşmanın ve bürokratik düzenin çarkları arasında insanın yok oluşunun bir vesilesi olarak algıladığını biliyoruz. Dolayısıyla Alman Sağı'nın ve "muhafazakâr devrimci"lerin Aydınlanma ve modernliğe sert muhalefetleri şaşırtıcı değildir. Alman Sağı'nın modernliği nihilist bulması ve nihilizme savaş açması, yine bu bağlamda Heidegger'in Batı metafiziğinin sınırı olarak teşhis ettiği nihilizmin Batı'nın yaşam tarzı ve hayat görüşü hâline geldiği, felsefesine dönüştüğünü kaydettiği bilinir. Heidegger Batı felsefesini nihilistçe bulur ve bunun Alman Ruhu'nu çürüttüğünü kaydeder. Bu bakımdan Avrupa Kültürü'nün nihilist olduğunu kaydeden Nietzsche ile benzeşirler.

Bilindiği gibi demokrasiye sağdan yöneltilen eleştiriler, Aydınlanma ideallerine dönük memnuniyetsizlik ve kozmopolitanizmden duyulan rahatsızlık otoriter siyasetlerin ve totaliter söylemlerin yayılmasına vesile olmuştur. "Burjuva liberal düzen"in ve demokratik hakların eleştirisi modernliğin atomize ettiği insanın yalnızlığı, yabancılaşması, anomik ve bireyci varoluşu dolayımıyla dile gelir. Yalnızlık, yabancılaşma, bireycilik ve anomi eleştirisi siyasal hak ve özgürlük söyleminin iptal edilmesine vesile olur. Öyle ki demokrasi, siyasal hak ve özgürlükler ulusun organik birliğine, bireyin özerkliği ve hakları söylemi de "millet"e yöneltilmiş bir tehdit olarak temsil edilir. Bu fikirlerin tamamı dışardan bünyeye zerk edilen zararlı fikirler olarak kodlanır ve ulusun üstesinden gelmesi zaruret olarak tanımlanır. Kurtuluşun yolu da milletin ya da halkın köklerine dönmesi ve otantik, bozulmamış kültürünü hatırlamasıdır.[13] Bu zihniyetin kristalleşme momentlerinden biri hiç şüphesiz Almanya örneği ve onun Völkisch milliyetçiliğidir.[14]

Völkisch milliyetçiliğin aydınlanmaya, insan hakları söylemine, demokrasi ve eşitlik gibi kavramlara yönelttiği eleştiriler aynı zamanda birey nosyonuna tahammülsüzlüğü, sözleşme kuramına, akla ve kartezyen felsefeye uzaklığı ile paralel biçimde gelişir. Öyle ki tıpkı Völkisch milliyetçiliğin bu fikirleri Batı'dan gelen, Alman Ruhu'nu bozan kötü ve zararlı şeyler olarak tarif etmesi gibi Türk milliyetçiliği ve hatta Türklük'le rabıtası sorunlu sol ya da yurtsever/yerlici/Anadolucu versiyonların tamamında bu izlek yeniden yeniden dile gelir. Özü itibariyle sağ-milliyetçi olan bu izlek Charles Bambach'ın belirttiği üzere Almanya örneğinde şunların ileri sürülmesi anlamına gelmiştir:

> "Almanya'nın Batı'yı kurtarmak şeklinde formüle edilen kültürel misyonunun militarist tasdiki, Alman Volk'unun siperde çarpışan neferlerden mürekkep bir cemaat olu-

Alman Ruhu'nu kurtarmanın yolu, nihilizmle savaşta zaferin yolu Pre-Sokratiklere dönmektir. Çünkü Pre-Sokratikler nihilizme bulaşmamış ve Almanlara yeni bir başlangıcın yolunu sunabilecek saflıkta kalmıştır. Bu dileğin bir dışavurumu olarak Hölderlin'in *Germania*'sı üzerine söyledikleri, yani tanrıların çoktan terk ettiği yalnız ve hüzünlü Almanya, yeni bir başlangıcın da olasılığına işaret eder.

13 Jeffrey Herf'in *Reactinary Modernism* adlı öncü çalışmasında naklettiği şekliyle klasik örneği Oswald Spengler ve Ernst Jünger olan kültür ile medeniyet ayrımı, Almanya'nın kültürünü koruyarak sanayileşmesini öngören yaklaşım "Batı'nın ilmini ve fennini alma" düsturunun tekrarıdır ve bizde Ziya Gökalp tarafından formüle edilmiştir.

14 Tanıl Bora *Türk Sağı'nın Üç Hâli: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık* başlıklı kitabında "Völkisch" sıfatının siyasal ulusu etnik topluluklu özdeşleştiren etnisist-özcü yaklaşımın dağarında bulunduğunu kaydedip bu kelimenin Jean Pierre-Faye'ın *Totaliter Diller*'inde incelediği etimolojisini şöyle toparlıyor: "[S]emantik anlamı "kökenselliğe, ilkselliğe" uzanan "halk" *(Volk)* isminin sıfatlaşmasıdır ("halkçı"dan çok, "halkça", "halksal" gibi.) Öte yandan *"völkisch"*, Fransız devriminin 'tehlikeli' ulus kavramını karşılamak için bulunmuş bir alternatif karşılıktır; milliyetçiliğin Almanlara/Almanlığa özgü, biricik bir biçimini tanımlamayı amaçlar. 1920'lerden itibaren ise bir kaymayla "ırkçılık" anlamına gelmeye başlayacaktır" (1998: 19). Bu tarihsel yükün ve elbette Alman milliyetçiliğinin kastettiği anlamda olmayan "özgünlüğün" anlaşılması için "Völkisch" sözcüğünü kullanacağım. Türk Sağı'nın kullandığı, anlamını verdiği biçimiyle millet sözcüğünde ya da solun tercih ettiği biçimiyle "halkımız" kelimesinde de bu tür bir özgünlük, Türklüğe/müslümanlığa ya da "bu topraklar"a dair olma iddiası yok mudur?

şu şeklindeki görüş, Volk'un bireyden önce geldiğinin altının ısrarla çizilmesi, Alman halkının ruhunun yeniden doğuşunun İngiliz-Fransız model milliyetçiliğe karşı verilecek ve aydınlanmanın tanımladığı şekliyle özgürlük, eşitlik ve bireyselliği reddeden hayati kavga ile belirlenecek olması" (Bambach, 2005: xxiv).[15]

Alman Sağı'nın meşhur "1914 İdealleri" kader, kararlılık, mücadele, irade, dirayet, fedakârlık, özveri gibi bir lügatçe ile beraber geliyordu. Langemarck'ta mermilerin üzerine Alman milli marşını söyleyerek koşan genç askerler, Albert Leo Schalegeter'in kurşuna dizilmesi sonrası cenazesinin şehir şehir dolaştırılıp şehitlik, vatan için canını verme, siperlerde askerce ve kahramanca ölüm mitinin öne çıkarılması bunun bir yansımasıydı. Alman Sağı, Birinci Dünya Savaşı kaybedilip Versailles Anlaşması imzalanınca kartezyen bir belge olarak gördüğü bu metnin dayandığı Wilson İlkeleri'nin ve anlaşmanın gerisindeki vatan anlayışının Almanların vatan anlayışına denk düşmediğini savundu. Buna göre sınırlar anlaşmalarla, masa başında değil o topraklarda yaşayan, oranın otokton halkı olanların bileceği şeydir. Volk'un ruhunun ve değerlerinin kaynağı olarak vatan topraklarını işaret etmek, *Blut und Boden* zihniyeti, yani kan ile toprak arasında kurulan bağ bu bakımdan öğreticidir. Almanlar kökü mazide ve yaşadıkları topraklarda olan bir halktır. Batı'nın köksüzleşmiş kozmopolit, enternasyonalist, sol ve liberal değerleri yerine bu değerler hatırlanmalıdır. Almanlar kapitalizmin bir sonucu olan cemiyet (Gesellschaft, ki Batı'nın yaşam formudur Alman Sağı'na göre) yerine köklerine dönmeli, bir cemaat (Gemeinschaft) olmalı ve hatta bu cemaat bir "Volkgemeinschaft" olmalıdır.

Volk'un tarihsel misyonu, görevi ve yazgısı olan organik, bütünleşmiş cemaate benzetilmesi boşuna değildir. Bu yeniden doğmuş cemaat Batılı "toplum"un hastalıklarından ve arazlarından da azade olacaktır. Bu yeni Almanya siyasal ve toplumsal çatışmalardan arınmış, eski Almanya'nın hatalarından uzak durmayı başarmış bir Almanya olacaktır.[16] Bu da çok yabancısı olduğumuz bir tema değil: Derin ve vakar sahibi Anadolu, yozlaşan şehirli, köküne ve milletin özüne bigâne Batılı, kozmopolit Türkiye'ye karşı...

Vatan ve millet aralarda kalırsa?

Aşağıdaki pasaj Heidegger'in *Metafiziğe Giriş* adlı kitabından ve sağın evrensel olduğu rahatlıkla söylenebilecek bir zihin durumuna işaret eder:

---

15 Yukarıdaki alıntıda Alman yerine Türk yazıp bir iki küçük değişiklik yaptığımızda hiç sırıtmaması manidar. Burada söz konusu olan basit bir kopya ilişkisi değil elbette. Demeye çalıştığım, iddia olunanın aksine milliyetçi zihniyetin evrensel olduğu ve hiç de kendine özgü sayılamayacağıdır.

16 Alman Sağı'nın bir halkın kaderi (Geschick eines geschichlichen Volkes), vatan toprağı (heimatliche Grund), mecburî fedakârlık (wesentliche Opfer) ya da devlet kurma hasleti (staatgründende Tat) gibi aslında metaforik gibi görünen ama hayli politik bir retoriği geliştirmesi bu cihetten şaşırtıcı değildir (Long, 2001).

> "Kerpetenin dişleri arasında sıkışıp kalmış gibiyiz. Halkımız (Volk) arada kalmakla baskının en şedit olanına maruz kaldı. Bu halk en çok komşu sahibi olan halktır ve bu sebeple tehlikededir. Bununla beraber bu halk en metafizik halktır. Bizler vazifemizin bilincindeyiz, fakat halkımızın sorumluluğunun icaplarını gerçekleştirebilmesi, vazifesiyle rezonansa girmesine ve geleneğinde var olan bu hasleti yaratıcı biçimde yeniden üretmesine, çekip çıkarmasına bağlı" (Heidegger, 2000: 41).

Halkının kerpetenin dişleri arasında kalmamış olduğunu iddia edecek bir milliyetçi bulunabilir mi? Bulunamayacağını şuradan görebiliriz mesela:

> "Coğrafyamız, her yandan o kadar çok düşmanla, rakiple sarılmıştır ki, felaketler arasında durmadan bilendik. Bir milletin böyle endişelerle keskinleşmesi; onun bir mirasyedi kaygısızlığıyla emin bulunmasından bin kere fazla yükselme amilidir. Yalnız, o milletin coğrafyasındaki bu büyük telkini işitmesi, bu telkine uygun yaşaması şarttır" (Arık, 1983: 16).

Halkların en metafiziği olarak Alman Halkı ya da Türk Milleti... Burada metafizik fazla "Batılı" bulunursa yerine daha "yerli", daha "Doğulu", daha "buralı" terimler konabilir ama her milliyetçilikte benzer bir en "metafizik", en "ruhanî" millet olma iddiası bulunur. Bazen bu tarihin o millete yüklediği bir misyon, bazen Tanrı'nın buyruğudur. Örneğin Osmanlıların ya da Türklerin Allah'ın kılıcı ve İslâm'ın bayrağını yükselten, ilayı kelimetullah davasının esas neferleri oluşu bu sınıftandır. Bu iddialar, daha "seküler" formlarda dile gelebilir ama değişmeyecek tez, tarih başladığı andan itibaren var olmuş, özünü bir biçimde korumuş ve en metafizik, en ruhanî halk olma iddiasıdır. Bu, milliyetçi söylemin seküler olsun olmasın değişmeyecek temel tezidir.

Peki bir milletin diğer milletlerden ne sebeple daha metafizik, daha ruhanî olduğuna dair bir gerekçe sunulur mu? Ya da nedir bir halkı metafizik ya da ruhanî kılan diye sorulduğunda bir yanıt gelir mi? Daha da önemlisi nedir metafizik ya da ruhanî olmak? Ne yapılınca, nasıl yaşanınca metafizik ya da ruhanî halk olma niteliği kazanılır? Bu soruların tatmin edici bir yanıtı yoktur. Bu iddiaların öylece kabul edilmesi beklenir, milliyetçi söylem bunu emreder ve söylenenlerin sorgulanması da istenmez. Türk milliyetçisi ya da ulusalcısı Türk ulusunun benzersiz olduğunu ve tarihî bir misyonu bulunduğunu düşünür.

Yine Heidegger'in Rusya ile Amerika arasında sıkışıp kalmış, komşularının tehdidi yüzünden tehlikedeki Almanyası gibi Türk'ün vatanı ve ruhu da iç ve dış mihrakların tehdidi altındadır, beka savaşı sürdürmektedir. Türk milleti benzersiz kültürünü koruyup yeni bir başlangıç yapmak, tarihte ileriye atılmak ve insanlığı da o dolayımla kurtarmak zorundadır. Bu Heidegger'in Almanların Batı'yı kurtarma misyonundan söz edişine benzer. Görüldüğü gibi görev celbi hiç kesilmez, düşmanlar hiç eksilmez ve en nihayetinde başka milletlerin bizâtihi varlığı tehdittir. Öteki sayılanın, ötekilikten tehdit edici düşman zaviyesine

yükselmesi gibi bir durum da yoktur, düşman da ontolojik olarak, mutlak biçimde oradadır ve kimliğin kurucu unsurudur.

Nasıl ki Alman Sağı ve Heidegger metafizik bakımdan Rusya adıyla tesmiye ettikleri komünizmi ve Amerikancılık ile simgeledikleri kapitalizmi aynı derecede düşman saydılarsa Türk milliyetçiliği de hem komünizmle, hem de kapitalizmle arasına mesafe koymayı, bunları dışarıdan gelen, ulusun bünyesine, "bu topraklar"a yaban unsurlar olarak sıralamayı görev bildi. Her durumda etkilenme, başka diyarlardan ve insanlardan öğrenme, dünyaya açık olma kötü addedildi, şüpheci olundu: Dışarıya, başkaya, kendisine benzemeyene kötücül bakış, kendisi olmayana dair ontolojik kuşku...

Türk ulusçuluğunun Türklerin benzersiz bir tarihi ve kültürü olduğu tezi ve dünyaya nizam verme telaşesi, Allah'ın kılıcı olma, ilayı kelimetullah davasının taşıyıcısı olmaktan her türlü güzelliği Türklüğe özgüleyen daha seküler izâhlara kadar baskın eğilim olarak tezahür eden şuydu: Devlet kurmak, başka milletleri idare etmek, dünyaya düzen vermek, barış ve adalet götürmek! Nasıl hümanizma bir "Grek Mucizesi" icadı ettiyse laik ve laikliğe mesafeli Türk milliyetçiliği de tarihte Türk mucizesi üstüne Türk mucizesi bulmak hususunda elini korkak alıştırmadı. Milletin ya da ulusun kaybettiği ruhunu, asaletini yeniden kazandırmak, yeniden doğuşa gidecek yolu açmak temel güdü oldu.

Bunun mümkünlüğü, kitleleri harekete geçirebilmesi düşman yaratmadan, suçlanacak bir "dışarı" bulunmadan olanaklı değildir. Millet gerilemişse, karakterini kaybetmişse, dünyaya "etek öptüremiyor, diz çöktüremiyor"sa bunun bir sebebi olmalıdır. Modernliğin bir sonucu olan milliyetçi zihniyetin modernlikle tekin olmayan ilişkisi bu noktada devreye girer. Modernlik, milletin tarih boyunca var olagelmiş doğasına, özüne yabancılaşmasına, milletin otantik ve biricik kültürünün saldırıya uğramasına, ulusun karakterini yitirmesine neden olur. Ülkede bölünmelerin ortaya çıkmasına, birlik ve dirliğin yıkımına vesile olur. Modernliğin saldırısına nasıl direnilebilir sorusuyla karşı karşıya kalan milliyetçi fikriyat, tehdit ve düşmanlar söylemini berkitip beka kaygısını devreye sokar. Bu, tehlikedeki vatanın kurtuluşu için gereklidir elbette. Tehdit, hem içten hem de dıştan gelmektedir. İçte millete yabancılaşmış, özünü unutmuş, kimliğini, ona tarih yapma imkânını sunmuş vasatları terk etmiş kesimler ortaya çıkmıştır, ki bunlar milliyetçi lügatçenin iç mihrak diye nitelemeyi sevdiği kesimlerdir. Dışta zaten bize benzemeyen ve gözü topraklarımızda olan dış mihraklar vardır. Beka kaygısı hem milletin varlığı, hem de milletin üzerinde yaşayıp gittiği, kan dökerek, can vererek sınırlarını çizdiği kaydedilen vatanın elde tutulabilmesini sağlayacaktır. Peki vatanın vatan olarak kalabilmesi ne demektir ve ne yapıldığında bu gerçekleşir? Milliyetçi düşünceye göre bunun bir sınırı yoktur: Mevzubahis vatansa gerisi teferruattır! Vatanın biricikliği, kimlik kuruculuğu, şahsiyet bahşetmesi, "ruh üflemesi" ve hatta "medeniyet tasavvuru"nu mümkün kılmasındandır.

Benzer temaları Heidegger'in Hölderlin'in *Germania*'sı için yaptığı okumada da görebiliriz. Heidegger'e göre Hölderlin varlığın şairi olarak aynı zamanda Almanların yeni bir hamle yapmasının, dünyada yeniden kök salmasının da imkân dahilinde olduğuna işaret eder. Hölderlin Volk'un şairi olduğundan ulusal ve otantik olanın da şairidir, bu da şiirinin Alman toprağında köklendiğine delalet eder. Dil, toprak ve varlık arasındaki bağlar ve bunların birbirini beslemesi, yeni başlangıçların ve Volk'un köklülüğünün, otantikliğinin, sahiciliğinin de kaynağıdır.[17] Peki başka neler vardır bu zihniyetin terkisinde diye sorulduğunda şu tabloyla karşılaşırız.

Kırsal yaşamın yüceltilmesi, doğaya dönüş, kıra ait basit yaşantı ideası, şehrin kirletmediği sade ve kahramansı hayat fikri ve bu bağlamda şehirlere ve şehirlilikle beraber gelen kapitalizme, tüketim kültürüne, bireyciliğe isyan.[18] Örneğin Cemil Meriç'in şikayet ettiği etkilenme endişesi, burjuvalığın, Batılılaşmanın savaşçı ve "erkek" Türk Milleti'ni bozması birarada okunmalıdır. Fedakâr olmak, yoldaşlık, çağrı geldiğinde milleti için göreve koşmak, ölümü hiçe saymak en büyük erdemler oldu. Schlageter'in kültleştirilmesindeki gibi Nasyonal Sosyalizm'in nasıl "yeni insan"ı olduysa Türk milliyetçiliğinin de benzer erdemlerle kuşanmış yeni insan tasavvuru hep canlı kaldı. Bu maksatla son derece milliyetçi değerlerle yüklü kimi terimler ve kavramlar bu yeni insanın biçimlenmesine hizmet etmiştir. "Millet" ya da "Türk halkı", "Türk İnsanı", "Anadolu İnsanı", "vatan", "yurtseverlik", "vatanseverlik" sağın ve solun söyleminin kurucu parçaları oldu. Siyaset milletin ya da "halkımız"ın tam bağımsız, kendi ken-

17 Hölderlin'in *Germania*'sında Almanya, Nietzsche'nin sonraları söyleyeceği gibi tanrıların çoktan terk ettiği bir diyardır ve Almanya özüne, köküne, otantik varoluşuna değmeyen tartışmaların içine yuvarlanmış, yabancılaşmıştır. Bu yabanlık, bu yerli olmama durumu dışardan gelen fikirlerin, söylemlerin, dünya tasavvurlarının, hayat görüşlerinin ortalığı kaplamasına, bir yavan boş konuşma, klişeler setinin düşünce diye dolaşıma girmesine, ağızlara sakız olmasına neden olmuştur. Yalapşap, çalakalem ve sloganımsı sözler, fikirler yığını demek olan "ge-rede" doğası itibarıyla köksüzdür ve köksüzlük kötülüklerin, içinde bulunulan bunalımın esas kaynağıdır. Bu cihetten varlığı da köksüzleştirmeye ve kendi köksüzlüğünü saklamaya, örtmeye matuftur. Bu dışardan gelen dilin, bu modern dünyanın söylemlerinin temel özelliği "ge-rede" sınıfına girmeleri ve ulusal/otantik varoluşumuzla bağımızı iptal etmeleri, bizi köksüzleştirmeleridir. Dolayısıyla Heidegger'in dil ile kökleri toprakta olmak, yurdunun toprağına bağlanmış olmak arasında kurduğu bağın hikmeti de aydınlanmış olur. Bu köksüzlükten, modern dünyanın niteliksiz dilinden, gündelikliğinden, aynılaştırıcı boş konuşma düzeneğinden bizi ne kurtarabilir sorusuna yanıt da şiirsel dildir. Ancak her şiirsel dil ya da şiiriyet sayılmaz. Her şair bu yeteneğe, her şiir bu derinliğe sahip değildir. Aslında yine sağın evrensel tezlerinden biriyle karşı karşıya olduğumuz açık sanırım: Geçmişte bir yerlerde, belki gelenek dediğimiz şeyin içinde unutulmuş, gerçek ve değişmez özümüz var. O öz bizim yeni bir başlangıç yapmamızı sağlayacak, yeniden kimlik ve ruh kazanmamızı, tarih yapmamızı, iddia sahibi olmamızı sağlayacak şeydir. Tıpkı Heidegger gibi şaire ve şiire böyle bir misyon da yüklenir ve bu sınıfa sokulmayan şiir köksüzlükle, sahih olmamakla suçlanır. Türk Sağı'nın önde gelen münevverlerini düşünelim. Neden neredeyse istisnasız hepsi dil üzerine yazmıştır? Dilin ve kurucu, kimlik oluşturucu karakterinin biteviye vurgulanması neyin işaretidir, bu neyin semptomudur?

18 Bu noktada Völkisch sağın "Besitzburgertum" tanımını hatırlayalım. Maddî olanı, malı mülkü öncelik sayarak Almanlık'ın üstün değerlerini liberal kapitalist Batı'nın yozluğuna tercih edenler için kullanılan bu terim de aslında milliyetçiliğin evrensel bir eğilimini anlatır (Zimmerman, 1990: 10).

dine yeten, dünyayla rabıtası soldaysa emperyalizme "meydan okuyan" uluslarla duygudaşlık, sağdaysa "Türk'ün Türkten başka dostu yoktur" kutupları arasında salınan, emperyaliste duyulan hasedin anti-emperyalizm kılığında dolaştığı bir şekle büründü. Tarihte köklenmek, bu toprakların çocuğu olmak her şeyin önüne geçti.

Sonuç: Nedir insan olmak?

Aslında bu durum bir yanıyla bizi şu büyük sorunun kıyısına bırakıyor: İnsan nedir, insanı benzersiz ya da diğer canlılardan farklı kılan nedir? Sorunun ikinci kısmı insan-merkezci bakışla malûl ama milliyetçi düşüncede insan millet denilen cemaatin bir parçası, kökü tarihte, gelenekte ve millete özgü, benzersiz niteliklerle donanmış bir varlık olarak anlaşılır. Dolayısıyla bu bakış açısı insanı evrenin merkezine koyan, türcü ve tahakkümcü zihniyetin uzantısıdır. Kendi başına insan nedir sorusu bu nedenle hemen cemaate, tarihe ve geleneğe iliştirilir. Başka insanların, ki bunu başka milletlerin mensupları diye okumalı, tarihi, geleneği sahih değildir, bir misyonları ve onları çağıran bir kaderleri bulunmaz. Elbette milletin bu çağrıya kulak kesilebilmesi gerekir. Bu çağrı kökünü unutmamış, gelenekte, tarihte ve toprakta kök salmış halkın uyanmasını da sağlayacaktır. Bunun yolu da kavga ve mücadeledir, damardaki asil kan otantik varoluşun, toprağına kök salmanın ve vatan için mücadelenin sürmesinin de teminatıdır. Bütün mücadelenin amacı, anlamı da vatandır. Bir vatana sahip olan, o toprağın ürettiği değere, halkın hatırasına ve tarihine sahip olur.

Türkiye toplumu olağanüstü hâlin normalleştiği bir toplum olarak, Türkleşme'nin norm olduğu ve sorun addedilmediği bir toplum olarak vatan düşüncesine bütün bu kötülüğün zemini olarak çok şey borçludur. Bu durumdan çıkmak için vatan düşüncesinin sorgulanması, insanın dünyada bulunuşunun anlamı üzerine düşünülmesi ve iyiliği bir toprak parçasına, onun üzerinde yaşayanlara iliştiren özcü bakışa radikal eleştiriler yöneltilmesi karanlıktan çıkışın yolu olabilir.

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio (2005) *State of Exception*, Chicago: University of Chicago Press.

— (1998) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford: Stanford University Press.

Altınay, Ayşegül (2004) *The Myth of The Military-Nation: Militarism, Gender, and Education in Turkey*, New York: Palgrave Macmillan.

Arık, Remzi Oğuz (1983) *Coğrafyadan Vatana*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Baird, Jay (1990) *To Die For Germany: Heroes In The Nazi Pantheon*, Bloomington: Indiana University Press.

Bambach, Charles (2005) *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism and The Greeks*, Ithaca: Cornell University Press.

Benjamin, Walter (1968) *Illuminations*, New York: Harcourt and Brace.

Bloch, Ernst (1991) *Heritage of Our Times*. Berkeley: California University Press.

Bora, Tanıl (2007) "Türk Milliyetçiliğinin İnşâsında Vatan İmgesi: Harita ve 'Somut' Ülke... Milliyetçiliğin Vatanı Neresi?", *Birikim* 213: 26-36.

— (der.) (2005) *Taşraya Bakmak*, İstanbul: İletişim Yayınları.

— (1998) *Türk Sağı'nın Üç Hâli: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bourdieu, Pierre (1991) *The Political Ontology of Martin Heidegger*, Stanford: Stanford University Press, 1991.

Caputo, John (1993) *Demythologizing Heidegger*, Bloomington: Indiana University Press.

Confino, Alon (2006) *Germany As A Cultural Remembrance*, New York: University of North Carolina Press.

De Beistegui, Miguel (2005) *The New Heidegger*, New York: Continuum.

Deleuze, Gilles ve Felix Guattari (1994) *What is Philosophy?*, New York: Columbia University Press.

— (1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, Gilles ve Felix Guattari (1983) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Diner, Dan ve Michael Stolleis (1999) *Hans Kelsen and Carl Schmitt: A Juxtaposition*, Gerlingen: Bleicher.

Elden, Stuart (2005) "National Socialism and Politics of Calculation", *Social and Cultural Geography* 7(5): 753-769.

Ferry, Luc ve Alain Renaut (1990) *Heidegger and Modernity*, Chicago: University of Chicago Press.

Fried, Gregory (2000) *Heidegger's Polemos: From Being to Politics*, New Haven: Yale University Press.

Fritsche, Johannes (1999) *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's "Being and Time"*, Berkeley: University of California Press.

Heidegger, Martin (2000) *Introduction to Metaphysics*, New Haven: Yale University Press.

— (1996) *Being and Time*, Albany: SUNY Press.

— (1995) *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, Bloomington: Indiana University Press.

— (1977) *The Question Concerning Technology, and Other Essays*, New York: Garland Publishers.

Heidegger, Martin (1971) *Poetry, Language, Thought*, New York: Harper and Row.

Herf, Jeffrey (1984) *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and The Third Reich*, New York: Cambridge University Press, 1984.

Hutton, Christopher (1999) *Linguistics and The Third Reich: Mother-tongue Fascism, Race, and The Science of Language*, Londra: Routledge.

Janicaud, Dominique (1996) *The Shadow Of That Thought: Heidegger And The Question Of Politics*, New York: North Western University Press.

Kaplan, Mehmet (2006) *Nesillerin Ruhu*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Lacoue-Labarthe, Philippe (1989) "Neither An Accident Nor A Mistake", *Critical Inquiry*, 15(2): 481-484.

Long, Christopher (2001) "Art's Fateful Hour: Benjamin, Heidegger, Art and Politics", *New German Critique*, 83: 89-115.

Mardin, Şerif (1998) *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Milchman, Alan ve Alan Rosenberg (1996) *Martin Heidegger and The Holocaust*, New Jersey: Humanities Press.

Nancy, Jean-Luc ve Philippe Lacoue-Labarthe (1997) *Retreating The Political*, New York: Routledge.

Neocleous, Mark (2005) "Long Live Death! Fascism, Resurrection, Immortality", *Journal of Political Ideologies*, 10(1): 31-49.

Radloff, Bernhard (2007) *Heidegger and The Question of National Socialism: Disclosure and Gestalt*, Toronto: University of Toronto Press.

Sancar, Mithat (1997) " 'Devlet Aklı', Hukuk Devleti ve 'Devlet Çetesi'", *Birikim* 93-94: 80-90.

Schmitt, Carl (2003) *Nomos of The Earth*, New York: Telos Press.

— (1985) *Political Theology: Four Chapters On The Concept of Sovereignty*, Cambridge: MIT Press.

— (1977) *The Concept of Political*, New Brunswick: Rutgers University Press.

Stern, Fritz (1961) *The Politics of Cultural Despair: A Study In The Rise of Germanic Ideology*, Chicago: University of Chicago Press.

Vilarós, Teresa (2005) "The Spirit of the Beehive: On Carl Schmitt's 'The New Nomos of the Earth', *The South Atlantic Quarterly*, 104(2): 359-370.

Wolin, Richard (1993) *Heidegger Controversy: A Critical Reader*, Cambridge: MIT Press.

— (1992) *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*, New York: Columbia University Press.

Zimmerman, Michael E. (1990) *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art*, Bloomington: Indiana University Press.

Ritmik beden, belleğin ritmi: Bir 29 Ekim anısı

*Saime Tuğrul**

Özet: Ulus, meşruiyetini, ideoloji, sosyal kurumları ve taşıyıcıları ile sağlasa da bu, toplumun tümünü, ulus bilincine eklemlemek için yeterli değildir. Bu toplumsal uzlaşma, toplum üyelerinin, hafızalarına, bedenlerine girmek, bireyi, ulusu ile eriyik (füzyonel) bir ilişki içine sokmakla mümkündür. Sınırlarını, coğrafyanın ötesine taşımak, bedensel, akustik, dilsel sınır işaretleri ile, bizi diğerlerinden ayırmak gerekir: Bu ayrışımda, mümkün olduğunca, şiddet dışarıya atılmaya çalışılırken, içsel uzlaşmış cemaatin, bedensel bütünlüğü korunmaya çalışılır. *Biz* olabilmenin temel koşulu olan içte barışın, –gerektiğinde, dışarıda savaş olma pahasına– sağlanmasını, birlikteliğin kenetlenmiş bir bütünlüğe dönüşebilmesini, içsel stresin yönetimi belirler. Bütünleşmenin harcı ise, ortak değerler etrafında oluşmuş tertibatlar sayesinde gerçekleşir; her türlü eğitim ve talim kurumlarının yanı sıra, kurucu dönemin toplumsal bellekte canlı tutulması, ilk inşanın anısının bir kuşaktan ötekine taşınması gerekir. Kültürel bellek sayesinde, kurucu geçmiş, toplumsal hatırlama sürecinde yeniden oluşturulup, *doxa*'ya dönüştürülürken, hafıza mekânları yeniden oluşturulmuş somut geçmişin sembolik alana taşınmasına yardım ederler. Toplum üyelerinin geçmişi canlı tutmalarının bir başka yolu da tekrarlar yoluyla sağlanan eşzamanlılık deneyimleridir; bayramlar ve törenler, resmi geçitler, döngüsel karakterleri ve düzenleriyle, simdi ile geçmişin kopmamasını sağlayan en önemli tertibatlardandırlar. Bayramların ritüelini oluşturan düzen, söylemler, müzik ve ritmle beslenen toplum üyeleri, hafıza mekânının bir uzantısı olarak, ortak dilin ve sesin etrafında cemaatsel bir beden oluştururlar.

Anahtar sözcükler: Kolektif bellek, bireysel bellek, bedensel hafıza, bedensel sınır işaretleri, ortak dil, cemaatsel ses

Birkaç yıl önce Ekim ayının sonunda Kaş'ta bulunuyordum. 29 Ekim sabahı, o günün Cumhuriyet Bayramı olduğunu tamamen unutmuş olarak, sabahın erken saatlerinde Kaş'ta gezinirken, caddede toplanmış bayraklı, üniformalı ilköğretim ve lise öğrencilerini görünce, –siyasetçilerin deyimiyle– günün ma-

(*) Bilgi Üniversitesi, Kültürel İncelemeler Yüksek Lisans Bölümü ve Işık Üniversitesi, Fen ve Edebiyat Fakültesi, Toplumbilimleri Bölümü.

na ve ehemmiyetini kavradım ve bando eşliğindeki resmi geçit törenini izledim.

Küçücük bir ilçe olan Kaş'ın ana caddesini ve temel arterlerini, baştanbaşa geçip sonunda meydanda toplandı küçük grup. Öğrencilerin ve marşlar çalan bandonun acemiliklerinin dokunaklı sarsaklığı, herkeste olduğu gibi bende de gülümsemeyle karışık sempati uyandırdı. Ancak, çocuk gösterilerinin karşısında duyduğumuz müsamahalı beğeni ve hoşgörünün ötesinde, heyecanlandığımı ve duygulandığımı fark ettim. Bu hissettiklerimin farkına varmamla da, irkildim.

Tüm anti-militaristliğim, üniforma-postal-kaz yürüyüşlerinin bilincimde uyandırdığı korkunç çağrışımlar nereye kaybolmuştu? Üniversitede öğrencilik yıllarımızda, ne olur ne olmaz diye, gördüğümüz anda kaçtığımız, yolumuzu değiştirdiğimiz asker-polis ikilisinin korkusuna ne olmuştu? Darbeler ülkesi Türkiye'deki, demokratların bir çoğu gibi, ben de askerî resmi geçit törenlerinden, kamusal alanı her fırsatta işgal eden askerî beden gösterilerinden, yerli yersiz onuncu yıl marşları eşliğinde, bol bayraklı yürüyüşlerden hiçbir zaman hoşlanmadım. Oysa, marşların ortasındaki bu heyecan nereden geliyordu?

İlk aşamada, duygularımın, benim özel koşullarımdan kaynaklandığını düşündüm: Çok uzun yıllar yurt dışında yaşamıştım. Milli bayramları görmeyeli yıllar olmuştu. Kaş'taki resmi geçit, postallı askerlerin disiplinli yürüyüşünden çok farklıydı. Çocuk ve gençlerin, her şeye rağmen henüz disipline edilememiş bedenlerinin müziğe uyumsuzluğu, tüm çabalarına rağmen, eksik kalan o "kalıba girememişlik", herkesi duygulandırabilirdi. Bunların ötesinde, güzelim Kaş'ın mavi-yeşil sonbaharında, her şey hoş ve sımsıcak görünebilirdi.

İkinci aşamada ise, bunlarla kendimi kandırmanın bir anlamı olmayacağını düşündüm. Çok daha derinlerde, hiç umulmadık anlarda ortaya çıkarak bizleri şaşırtan bir başka belleğin tezahürüydü beni ürküten. Kültürel aitliğin parçası olmaktan öte, başka bir otomatizmin harekete geçirebildiği duygulardı şaşırtıcı olan. Bedenimin hafızası, bilinç düzeyinde bildiğim, öğrenip özümsediklerime meydan okurcasına, başka mekanizmaları harekete geçirmişti. Bu hafıza, "Ben"i, "Biz"in içinde eriten tertibatlarını devreye sokmuş, erişkinliğim ve aklımın iradesiyle, ezberletilmiş Türk benliğinden bağımsızlaştığımı düşünmenin, naçizane naifliğini ortaya koymuştu.

Giriş

Ben ve *biz* arasında katmanlı bir ilişki, *ben*'in *biz*'e kenetlenme sürecinin toplumsal koşulları ve belirleyici faktörleri vardır: Bu kenetlenme-eklemlenme süreci, özellikle genç uluslarda, salt aidiyet bilinci ve siyasal ideoloji ile belirlenemez. Ulus, meşruiyetini, ideoloji, sosyal kurumları ve taşıyıcıları ile sağlasa da bu, toplumun tümünü, ulus bilincine eklemlemek için yeterli değildir. Bu toplumsal uzlaşma, toplum üyelerinin, hafızalarına, bedenlerine girmek, bireyi, ulusu ile eriyik (füzyonel) bir ilişki içine sokmakla mümkündür. Sınırlarını, coğrafya-

nın ötesine taşımak, bedensel, akustik, dilsel sınır işaretleri ile, bizi diğerlerinden ayırmak gerekir: Bu ayrışımda, mümkün olduğunca, şiddet dışarıya atılmaya çalışılırken, içsel uzlaşmış cemaatin, bedensel bütünlüğü korunmaya çalışılır. Bu harmoniyi bozabilecek unsurlar ayıklanıp, temizlenir; "direniş taktiklerine" göre yeni "stratejiler" geliştirilir (Certeau, 1990). Uluslaşma sürecindeki, kurucu şiddet koruyucu şiddete dönüşürken (Benjamin, 2000: 210-232), yasalar, yasaklar, yargı ve hukuk düzeninin ötesinde, bu şiddetin içselleştirilip, belirli bir gerilim içinde tutulması önemlidir. *Biz* olabilmenin temel koşulu olan içte barışın, –gerektiğinde, dışarda savaş olma pahasına– sağlanmasını, birlikteliğin kenetlenmiş bir bütünlüğe dönüşebilmesini, bu oto-stresin yönetimi belirler. Bütünleşmenin harcı ise, ortak değerler etrafında oluşmuş tertibatlar sayesinde gerçekleşir; her türlü eğitim ve talim kurumlarının yanısıra, kurucu dönemin toplumsal bellekte canlı tutulması, ilk inşanın anısının bir kuşaktan ötekine taşınması gerekir. Kurucu geçmiş, hatırlama sürecinde yeniden oluşturulup, *doxa*'ya dönüştürülürken, hafıza mekânları yeniden oluşturulmuş somut geçmişin sembolik alana taşınmasına yardım ederler (Nora, 2006: 31). Toplum üyelerinin geçmişi canlı tutmalarının bir başka yolu da tekrarlar yoluyla sağlanan eşzamanlılık deneyimleridir; bayramlar ve törenler, döngüsel karakterleri ve düzenleriyle, simdi ile geçmişin kopmamasını sağlayan en önemli tertibatlardandırlar. Bayramların ritüelini oluşturan düzen, söylemler, müzik ve ritmle beslenen toplum üyeleri, hafıza mekânının bir uzantısı olarak da, ortak dilin ve sesin etrafında cemaatsal bir beden oluştururlar.

Bu makalenin amacı, ben'in biz içinde eriyik düzeyde kurduğu bağları, eşzamanlılık deneyim örnekleri; milli bayramlar, marşlar, ritm aracılığı ve eşmekânsallık alanları olan; akustik deneyim, bireysel beden-cemaatsal beden açısından incelemektir.

Ben'den biz'e: Çimentonun oluşumu[1]

Ben kimliği tek başına bir kimlik değildir, diğerlerinden ayıran detaylarla bezenmiş olsa da tekilliği ve tikelliği (unique, singulier), içinde yaşadığı toplumun dili, kavramları ve değerleriyle belirlenmiştir. Dolayısıyla toplum, bireyin kimliğinin kurucu unsurudur ve her kimlik, sembolik bir biçimlendirme, bir imge, sonuçta hayalî bir yapıdır. Biz dediğimiz zaman, bir grup içinde üyelerinin birbirleriyle özdeşleştiği imajını anlarız. Bir imgedir, çünkü sadece üyelerinin katılımıyla gerçekleşebilir. Hayalî bir yapıdır çünkü, bu bireysel katılım olmazsa, içi boşalır. Aynı mantık içinde, ortak kimlikten kopulabilir (fiziksel uzaklaşma, ülke, din değiştirme). Oysa, ben kimliğinden kopulamaz, kopulması halinde pata-

1 Bir inşaat malzemesi ve iskeleti birleştirici niteliği göz önüne alınarak çimento kelimesi özellikle kullanılmıştır. Bizin oluşması bir "inşaat" sürecidir ve bu süreç içinde, birleştirici, yapıştırıcı elemanların, yani harcın kullanımına ihtiyaç vardır.

lojik sorunlar çıkar. Bireylerin, ben bilinci de, içinde yaşadığı kültür ve toplum tarafından etkilenir. Ancak bu her zaman, "biz" kimliğini beraberinde getirmez. Çünkü, bireylerin toplumsal aidiyeti doğal bir olay olsa da –çünkü her birey bir toplum içinde doğar, büyür, ölür– bu aidiyetin bilinç düzeyine çıkmasıyla, "biz" kimliği oluşur. Bu aşamada, kültürel bellek devreye girer; "ben"in "biz"e dönüşebilmesini sağlayan, sosyal, siyasi, kültürel tertibatlarla, bu doğal aidiyet işlenip, bezenerek, o kültüre aitlik ilan edilir (Assmann, 2001: 132-139). Bu bireysel bellek insanın sosyalizasyon sürecinde oluşur ve korunur.

Birey, sürekli iletişim içinde olduğu sosyal katman ve kurumlar (aile, okul, iş, din, ulus, vb) aracılığı ile bu belleği canlı tutar, kurum ve katmanlar arası ilişkiler belleğin gelişimini belirler. Bu alışverişte, hatırlama ve unutma da, içinde yaşadığı sosyal çerçevenin uyarlamalarına bağlıdır. Böylece, bireysel düzeyde, katmanlı ama birbirine geçişken ve bağlı bir bellek oluşur.

Hatırlamak, bu yığışım içinde nasıl mümkündür? Assman'a göre, düşünce ne kadar soyutsa, hatırlamak da o kadar somuttur. Düşünceler, belleğin içinde yer etmeden önce, bir algılama aşamasından geçerler; bu algılama deneyimi, kavram ile görüntünün birbirine kenetlenmesi ile oluşur. Yani bir gerçekliğin grubun belleğinde yer edebilmesi için, bir kişi, bir yer etrafında, ya da bir olay biçiminde yaşanmasının yanısıra, bu kişi, yer ya da olaya bir de anlam yüklemek gereklidir. Kavramlar ve deneyimler arasındaki bu alışverişten "hatırlama figürleri" doğar.

Zaman ve mekâna bağlılık: Hatırlama figürleri, somut bir zaman ve mekâna bağlıdırlar. Örneğin, bayramlar (dinî, milli) ortak yaşanan bir zamanı yansıtırlar. Hatıralar bir mekâna dayanırlar; süreklilik ve istikrar görüntüsü veren, özel düzen, şeyler dünyası ve mekân da sosyal olarak belirlenir. Kendini grup olarak, özel kimliği ile belirlemek isteyen her topluluk, bu tür ortak mekânlar yaratır.

Gruba bağlılık: Toplumsal bellek, onu taşıyanlarla birlikte vardır, yani somut bir kimliktir, yaşayan bir grupla ikişkisi vardır. Grubun duygusal yaşamı içinde, iletişim biçimleri oluşur. Ortak anılar, bu duygu birliği içinde yaşanır. Farklılığı dışarıya karşı vurgularken (biz diğer topluluklardan farklıyız), içerde, aynılığın üzerine gidilir (biz bize benzeriz).

Tarihin yeniden kurulması: Toplumsal bellek yeniden kurulabilir; geçmiş olduğu gibi değil, olması gerektiği gibi kurulur. Bu olması gerekenleri belirleyenler vardır (siyasi iktidar, egemen güçler). Hatırlamanın saf gerçekliği yoktur. Geçmiş, zamanın değişken ilişkileri içinde, yeniden üretilir (Assmann, 2005: 41-45)

Geçmiş, kültürel bellek içinde de olduğu gibi kalmaz, anıların bağlandığı sembolik figürlerde yoğunlaşır. Bu nedenle, kültürel bellek için gerçek değil hatırlanan tarih önemlidir. Hatta bazı tarihsel olaylar (gerçek ya da uydurulmuş şekliyle) efsaneye dönüşür.

Kültürün yönlendirici ve nakledici yoluyla, bireylere "biz" deme imkânı ve-

ren kimlik ve aidiyet temelleri oluşturulur. Tek tek bireyleri böyle "biz"de birleştiren, ortak kurallara bağlılığın yanısıra, ortak geçmişin anılarına dayanan, ortak bilgi ve "kendini algılayış biçiminin" oluşturduğu "bağlayıcı" yapıdır. Bu yapının temel ilkesi ise tekrarlamadır.

Toplumsal kimlik ise, bir sosyal aidiyet bilincidir ve ortak bir dilin (buradaki dilden anlaşılan sadece konuşulan dilin ötesinde, her türlü iletişim semboller birliğidir) kullanımı ile ulaşılan ortak bilgi ve belleğe katılıma dayanır. Bu aidiyete anlamını veren sembolik sistem, dilin iletişimselliğine değil, simgelerin gösterdiğine ve işlevselliğine bağlıdır; ortak değerler olarak kamusal alanda ifadesini bulan bu simgeler, ortak dil, bilgi ve bellekle beslenir.

Ancak, bir topluluk sadece ortak değerler sistemlerine saygı gösteren bireyler topluluğu değildir. Etik sistemin içeriği, toplum içindeki regülasyonu ile yetinmez. Cemaatsal etiğin içinde, artı bir başka değer vardır ki, bunsuz bir cemaat düşünülemez; o da "cemaatsal deneyim, yaşanmışlıktır" (vecu) ve bunun "ekstatik" etkisidir (Broch, 2008: 259). Ancak bu deneyim, bir topluluğun rasyonel erdem ve değerlerinden farklıdır (topluluk içinde nasıl davranmamız gerektiği, topluma karşı görevlerimiz, vb).

Bu cemaatsal yaşanmışlık, rasyonel çarkın dışında, irrasyonel bir boyuttadır, hatta bazı durumlarda (panik halinde), cemaatsel irrasyonellik değerin en saf formudur. Hermann Broch'a göre, bu ekstatik durumlarda, büyüyen Ben –bireysel düzeyde–, topluluk düzeyinde de, topluluğun Ben'inin büyümesini sağlar. Ayrıca, gene bireysel düzeyde, bireyin davranışlarını engelleyebilecek "kuşku", bu ekstatik düzeyde, uzaklaşarak, uzak bir ufukta kaybolur. Yasağın tutukluluğundan sıyrılmak, yasal ve etik değerleri silikleştirir. Kuşku ve yasaklardan soyunulmuş bu ekstatik düzeyde, herşey mümkündür (Broch, 2008: 261).

Bugüne ve yarına ebedi gibi bakan bir toplum, dünü yokolmaktan kurtarmaya çalışır; geçmiş hatırlanarak yeniden kurulur. İnsanın hatırlaması, aynı zamanda duygusal bir süreçtir, duyguları harekete geçirir. Duyguları harekete geçirecek bir hafıza oluşumu için, toplumsal belleğin içindeki her türlü esin verici eleman devreye sokulur (Assmann, 2001: 40).

Toplumsal bellek - bireysel bellek - bedensel bellek

Topluma ait nöro-fizyolojik bir bellek yoktur ancak toplumların üyelerinin ortak belleğini oluşturan bir toplumsal bellekten söz edilebilir (Halbwachs, 1994: 363). Çünkü, en kişisel anılar bile, içinde yaşadığımız sosyal grubun iletişimi sayesinde olur. Sadece, başkalarından öğrendiklerimizi değil, onların anlamlı diye vurguladıklarını, sosyal açıdan belirlenmiş anlamları bağlamında algılarız.

Kendimizi, tanıdık, bildiğimiz ama çoktandır unuttuğumuz bir olay içinde bulduğumuzda, o olayın *şimdi* içindeki imgesi kendi başına bir olgu olarak tezahür etmez. Bu olay, daha geniş bir toplumsallık boyutunda, bir nedensellik

bağlamı içinde algılanır. Anılarımız, daha önce ya da çok eskiden yaşananların mantıksal yapısının benzer sürecini izleyerek geri gelirler. Başka bir deyişle, olayların birbirini izleyiş süreci ve bağlantısı aynı silsile içinde belleğimizde oluşur. Bunun yanısıra, algılama sürecinde, A olayı B olayını izlerken, A ve B olaylarının etrafındaki tüm dış etkenleri de içine alarak, birbirleriyle bağlantılarını kurarlar. Bu nedenle, bireysel düzeydeki algılamalar, aslında tamamen sosyal çerçeve ile sınırlanmış, toplumsal belleğin parçasıdırlar. Gerçekte ise, bu süreç, uzun ve disiplinli bir sosyal terbiye ve talimin ürünüdür (Halbwachs, 1997). Öyle ki, bazı toplumsal olayların belleğimizde oluşturduğu izin anlamını, oluşum sürecinde göremeyiz ancak aradan uzun bir zaman geçtikten sonra, umulmadık bir netlikte ortaya çıktıklarında kavrarız; "....Hayatlarımız, sosyal bedenlerin üstüne konulmuşçasına, bu sosyal düzenlerin devrimlerini izlerken, onların sarsıntılarının geri tepmelerine de katlanmak durumundadırlar" (Halbwachs, 1997: 101).

M. Halbwachs'ın da belirttiği gibi, bellek ve hatırlamanın özneleri, tek tek bireyler olsa da, onların anılarını kurgulayan çerçeve toplumsaldır. Bireysel bellek, iletişim halinde olduğu sosyal ortam içinde varlığını sürdürürken, bunların geri tepmeleriyle de baş etmek durumundadır; her olay, bu kez bireysel bellek düzeyinde de bir sembol, kolektif sistemin bir öğesi olarak yerini alır.

Bir grubun kimliğini korumasının kuşkusuz birçok yolu vardır; geçmişine ait hikâye ve mitlerin yanısıra, üyelerinin belleğinde ortak kimliğin imgesel boyutu, ritüelleri ve katılımı sayesinde, bu belleğin, birlik sağlayıcı özellikleri korunur.

Duygularla bezenmiş belleğe kaydetme süreci ve bunların ritüel sunumu, toplumsal aitliğin kımıltısızlığını, sürekli yeniden üretimini sağlarlar; toplumun ayakta tutmak istediği geçmişe ait bilgiler (gerçek olması gerekmez, uydurulmuş ya da yeniden düzenlenmiş olabilirler), mit ve söylemler, ses, beden, mimik, ritm ve ritüelin katılımıyla sunulur. Kitleyi yatay düzeyde birbirine bağlayan bu fiziksel ama aynı zamanda şiirsel sunuma katılım ise, bayramlar, törenler aracılığı ile olur. Bu düzenli tekrarlar, duygusal birlikteliğin mihenk taşlarıdırlar.

Bir yandan kolektif bellek ile sınırlı, öte yandan, bağlı olduğu toplulukla "ritüel bağdaşlık" kuran birey bu tekrarlar sürecinin içinde yoğrulur. Bazı faaliyetler, tekrarlar sayesinde psiko-nörolojik sistemimizi güçlendirerek kuralların uyarlanması ile hafıza arasında bir köprü kurulmasını sağlarlar. Kuralların başarılı bir şekilde tatbiki, bedenin hafızasına bir girdi olarak yerleşmesini ve bu girdinin her koşulda orada var olabilmesini gerçekleştirir. Tekrarsal yöntemlerle geliştirilen bu hafıza ise bir çeşit *bedensel hafızadır*. Bir kural uygulandığında, tüm beden hareketleri otomatikleşmiş ise beden hafızası aktif durumdadır; örneğin, bisiklete binmeyi, araba kullanmayı öğrenmiş birisi, her seferinde hafızasını kullanmak zorunda değildir, gerçekleştirdiği jestler, otomatiktir. Kültürel faaliyetlerde de, bazı davranış biçimleri, otomatikleştiği zaman, gerçek anlamda

bir "kültürleşmeden" söz edilebilir. Hatta, "kültürleşme", bir anlamda, kültürel özelliklerin, biyolojik hafıza içinde toplanmasından ibarettir, denilebilir. Yani, bir tetikleyici kural veya elemanın devreye girmesi ile, beden hareketleri otomatikleşmiş ise, bir kültürleşmeden söz edilebilir.

Bu bedenin kültürleşmesi sürecinde, "uysal bedenler" (Foucault, 1975) üretiminde devreye giren, okullar, hapishaneler, kışlalar, fabrikalar gibi kurumların içinde ve onların yanı sıra, sadece o topluluğa aitliğin temeli olacak bütünleyici bir değerler sisteminin oluşturulmasına çaba gösterilir. Sınırlı belleği, denetimin ve gözetimin mümkünlüğünü hazırlayan mekânlar içinde (okul, kışla, fabrika, vs.) hapsolmuş bedenlerin yönetimi için belirli bir *gerilim* içinde aitlik koşulları hazırlanır.

Gerilim ve kültürel aitlik

Heiner Mühlmann, *MSC (Maximum Stress Cooperation): The Driving Force of Cultures* (2005) adlı kitabında, kültürün her şeyden önce ve hatta öncelikle, belirli bir stres ve bu stresin yönetimi olduğunu vurgular. Mühlmann'a göre, bir kültürü oluşturan özellikler, müzik, edebiyat, güzel sanat ürünlerinden çok, çatışma, iç gerginlikler, suçlar, zenofobi gibi ölçülebilen ayarlamalar ve sosyal-siyasi sistemler içinde bunların uyarlamalarıdır. Bu süreç içinde oluşan stres ise, topluluğun gerçek dinamiğini oluşturur. Mühlmann'ın MSC teorisi, üç aşamada gerçekleşir:

1) Ön-stres aşamasında, bir topluluğun içinde "biz"i oluşturan elemanların birliği sağlanır. Topluluk kendini homojen bir bütün olarak tanımladığında, bizi ötekilerden ayıran kültürel özellikler ön plana çıkarılır. Böylece, içerdekiler ve dışarıdakiler ayrılarak, dışlama ve saldırı, kendilerinden olmayanlara karşı yönlendirilir.

2) Maksimal stres dönemi, ikinci etaptır. Bu aşamada, artık grup, kendi içinde kilitlenerek tek bir bedene dönüşür. Her şey bir acillik içerisinde değerlendirilir. Topluluk kendini, kültürel bir teklik içinde algıladığından, dışarıdan gelen her türlü farklılık, kültürünün yok edilmesine yönelik bir saldırı olarak değerlendirilir. İçsel paranoya en üst düzeydedir ve onun etrafında oluşan sloganlar ile, topluluk saldırıya hazırdır. Ortada gerçek bir saldırı olup olmamasının artık önemi yoktur; grup kendine göre bir hakikat oluşturur, bu oluşturduğu hakikate, öncelikle kendisi inanır. Kültürel teklik, siyasi bir kapsüle dönüşür.

3) Stresin bir patlamadan sonra (savaş, iç savaş veya direniş) ulaştığı aşama ise gevşeme dönemidir. Kültürel açıdan, "kurucu dönem" olarak da tanımlanabilecek bu süreçte, grup kendisini yeniden değerlendirir. Patlamadan kazanmış veya kaybetmiş olarak çıkanlara göre değişir bu yeniden oluşum. Yeni süreç içinde, sosyal tertibat ve uygulamaları daha önceki dönemden farklıdır. Kaybedenler, genellikle, iyi ya da kötü kaybedenler olarak, vazgeçme ile in-

tikam arasında seçim yaparlar. Kazananlar tarafında ise, zafere götüren kahramanlar "kültü" ve kolektif nitelikler, yeni kültürün ve siyasetin ana prensiplerini oluştururlar.

MSC mekanizmasının en önemli özelliği, çatışmanın potansiyelini dışarıya atmaktır. Ancak çatışmanın olduğu yerde işbirliği ve ortaklık da vardır. Çatışma ve işbirliği, her zaman biraradadırlar, birbirlerinin tamamlayıcısıdırlar. Zıt ikilikleri içinde taşıyabilen egemenlik alanı olduğundan MSC süreci de, egemenliğin örgütlenme merkezinde yer alır ve egemenin fonksiyonu bu birlikteliği ayırmaktır: Çatışmayı dışarı atıp, içerde harmoni içinde işbirliği koşullarını oluşturduğu ölçüde, egemenin icrası meşrulaşır. Çatışmayı, dışarıya atmanın da en iyi yolu savaşlardır. Harmoni içinde yaşayan, artık iç çatışmaların olmadığı her topluluk böyle oluşmuştur (Mühlmann, 2005 : 23-26).

Yeni uzlaşmış düzen ise, kültürel kurucu olaylar etrafında örgütlenir. Kamusal alan ve yerler, yeni kültürün kurumları ve sembolleri ile işgal edilirken, müzik (duruma göre, dinî veya askerî) eşliğindeki ritmik hareketler, bedenleri senkronize ederek, nüfusu düzenleyerek, kontrol altında tutarlar. Öte yandan, bedenlerin hafızasını biçimlendiren, bu kültürel özellikler bir kuşaktan ötekine tekrarlar ve aynılıklarıyla aktarılırlar.

Biz çimentosunun bileşikleri

Eşzamanlılık (kutsal zaman) deneyimi: Milli bayramlar, marşlar, resmi geçit törenleri

Daha önce belirttiğimiz gibi, toplumlar öz imgelerini –kendilerini algılayış ve tanımlayışları– hayalî olarak oluştururlar ve yarattıkları hatırlama kültürü ile bu imgeyi kuşaktan kuşağa geçirirler.

Oluşma döneminde, geçmiş ve şimdiki zaman grubun bilincinde eş zamanlıdır. Toplumsal belleğin henüz canlı, duygusal etkilenim döneminde, grup üyeleri arasındaki iletişim, belirli hedefler etrafında toplanmış bir ortaklık bilincidir. Sosyal çerçeve, toplumsal hayal ve anıları doyuracak düzeydedir (Halbwachs, 1994 : 287). Oysa, modern eşzamanlılık "çaprazlama" zamandır; zamanlar birbirini keser, işareti haber ya da vaat gerçekleştirmesi değil, saat ve takvimle ölçülen zamansal rastlantı ve çakışmalardır eşzamanlılık (Anderson, 1993: 39). Bu nedenle, geçmiş ile şimdi arasında sürekli bir gerilim, farklılık vardır.

Sosyal çevrenin değişimi ile unutma, unutma ile birlikte yeniden unutulanları hatırlama gereği, hatırlananların yeniden organize edilmesi, organize edilenlerin ise, şimdinin siyasal iktidarının sosyal ve politik çerçevesine göre belirlenmesi söz konusudur. Böylece geçmiş, yeniden oluşturulup, dondurulur. Olası sapmalardan kurtarmak için, geçmiş dogma ile belirlenip, güvence altına alınır. Bu geçmişe toplumsal katılım sağlamanın bir başka yolu da bayramlar ve tören-

lerdir. Müzik, dans, ritm eşliğinde, sembolik anlamda geçmiş canlandırılırken, ilk oluşum döneminde olduğu biçimiyle, şimdinin içine girer. Şimdi ile geçmiş arasındaki gerilim kaybolur.

Bayram ve törenlerin düzeni ve kuralları zamansallıkla içsel bir bağ içindedir. Bir yandan törendeki her adımın zamansal düzeni belirlenir, bir öncekine bağlanır. Böylece her kutlama aynı düzeni izler. Kurallar ve düzen hep aynıdır, aynı disiplin içinde tekrarlanır. Disiplin ve tekrar içinde, geçmiş bir tiyatrosal sahne, dramatik bir kurgu ve ritm içinde canlandırılır. Bu canlandırma, bireysel bedenlerin bütüne eklemlenmesi sayesinde gerçekleşir.

Kurucu geçmişi ayakta, ait olma bilincini canlı tutan her türlü söylem, düzen ve sürekli tekrarları, bu iletişimin çimentosunu oluşturur. Tekrarlar yoluyla, birçok davranış biçimi ya da olay, ortak bir kültürün parçaları olarak, kolektif algılayış biçimini oluşturan bağlayıcı yapılara dönüşürler. Jan Assmann, "her bağlayıcı yapının temel ilkesi, tekrarlamaktır" der ve belirli bir düzeni izleyerek oluşan grup içindeki bu tekrar yöntemini de "ritüel bağdaşlık" olarak tanımlar. Tüm kutlamalar ve törenler, bu tekrarlama ve canlandırma işlevini içerir (Assmann, 2001: 21). Örneğin, Türkiye'de her Pazartesi sabahı, okullarda belli bir düzen ve ritüel içinde İstiklal Marşı ve Ant okunur. Bu törenin düzeni ve ritüeli, her okulda aynıdır; aynılığı ve sürekli tekrarı ile, küçük yaşlardan itibaren, aslında hiç tanımadığımız ama aynı şeyleri aynı zamanda tekrarlayan diğer Türk çocuklarıyla bu deneyimi paylaştığımızın bilincindeyizdir.

Öte yandan, aynı çocuk ve gençler kendilerine adanmış milli bayramlarda (23 Nisan, 19 Mayıs) müzik ve ritm eşliğinde, gene bu yatay ya da "ritüel bağdaşlık" deneyimini yaşarlar. Aynı ritm içinde, her bireysel beden tanımadığı öteki bedene eklemleşmişcesine aynı hareketleri aynı anda yaparlar. Üstelik bu tür gösteriler stadyumlarda gerçekleşir. Stadyum, çifte kapılı, genellikle oval ya da yuvarlak bir mekândır; taş duvarlarıyla, kentin ortasında, dışarısından ayrılmış kapalı bir alandır. Yanısıra, içerdeki gösteriyi izleyenler de, sırtlarını dışarıya dönmüş, içeriye bakan bir kitle olarak dışarısına karşı ikinci bir duvar örerler. Stadyumun yuvarlaklığı da, seyirci ve göstericileri içine alarak kapatır. Bu kapalılık içinde, müzik, ritm eşliğinde yaşanan ortak deneyim sadece göstericileri değil, seyircileri de içine alarak, eriyik bir duygusal bütünlüğe taşır. Böylece, yurdun her tarafında yaşanan benzer-aynı tekrarlarla, her stadyum, bir minik ulusa dönüştürülerek, milli beraberlik yeniden canlandırılır. Geçmiş (kurucu-ilk zaman) ile bugün arasındaki boşluk ve takvimsel zaman silinerek, yeniden döngüsel zamanın içinde toplum üyeleri birleşirler.

Arkaik kültürlerde, ayin ve şölen geleneğinden kaynaklanan dansların, en önemli özellikleri, belirli bir ritüel içinde aynı hareketlerin, belirli bir ritm içinde her seferinde yinelenmeleridir. Ayinlerin temel niteliği olan bu "aynılık" ve döngüsel zaman, tarihsel zaman içinde sürekli değişime uğrayan topluluğun, kültürel birliğinin mihenk taşıdırlar. Aynı hareketler sayesinde, grup bir kitleye dönü-

şür. İçerisinin işbirliği, bedenlerin uysallaşmalarına ve hareketlerini belirleyen ritmin içselleştirilmesine bağlıdır. Anderson'ın da belirttiği gibi, ezgileri, sözleri ne kadar sıradan ve bayağı olsa da, milli bayramlarda söylenen bu marşların söylenmesinde bir eşzamanlılık deneyimi vardır. Birbirine yabancı insanlar, aynı ezginin eşliğinde, aynı dizeleri okur (Anderson, 1993: 163). Daha önceki, dinsel cemaatleri birleştiren ayin müzik ve ilahilerin yerini, milli marşlar alır.

Roma kölelerinin, davulun ritmik sesiyle kürek çekmeleri, senkronize olmuş bedenlerin işbirliğidir. Benzer bir uygulama Romalı ve Makedonyalı askerlerin hızlı, tempolu yürüyüşleriyle gerçekleştirilirdi; adımların ritmik ve düzenli sesi, ritm eşliğinde, tek bir vücut olarak hareket etmelerini sağlardı. Belirli bir güç ve çalışma gerektiren "zorlayıcı" hareketler, kölelik ve zorbalığın uygulandığı çalışmalarda, kullanılan müzik, ritm teknikleri, ortak bir uzlaşmanın vazgeçilmez yardımcılarıdırlar. Bugünkü bandonun işlevi de, bu bedensel işbirliğini müzik eşliğinde sağlamaktır. Askerî marşlar, bu bedensel uzlaşmanın bilinçlere taşınmasını sağlarlar.

Askerî eğitimin bir parçası olan, eğilme, sıçrama taktikleri ve bunların ritüel düzenlemesi bedensel bir grup psikolojisi üretiminde, en işlevsel boyutuna ulaşır. Belirli beden eğitimi tekniklerini kullanarak, psikosomatik heyecan bölgelerinin uyarılması, grup içinde rahatlık, esenlik etkisi oluşturur. Aynı ritmle gerçekleştirilen çaba, bir rahatlamaya yol açtığı gibi, ortak ritmik enerji sarfiyatı da yorgunluğu hafifletir (McNeill, 1995).

Milli bayramlara damgasını vuran bir başka eylem de resmi geçit törenleridir: Neden dünyanın her yerinde, milli bayramlar resmi geçit törenleriyle kutlanır? Neden askerî-bedensel bir gösteriye ihtiyaç vardır? Oysa dinî bayramlarda, cemaat birlikteliği, dua, ortak yemek gibi ayinlerle sembolize edilir; dua ve ortak yemek, bizzat bireysel katılım gerektirir ve bu katılımla bireyler birbirine bağlanır. Oysa, milli bayramlardaki geçit törenine katılım sınırlıdır ve askerî bir düzen içinde gerçekleşir; burada birlikteliği sağlayan, müzik (marşlar) eşliğindeki ritmdir. Kolektif belleğin bir köşesinde hazır, o bildik ritm, resmi geçit seyircilerini de içine alır.

Stadyumlardaki beden gösterilerine benzer bir biçimde, marşların eşliğindeki askerî resmi geçit törenleri de, senkronize olmuş bedenler bütünlüğünde, yandaş bireyleri birbirine birleştirir. Bedensel bütünlüğü ve harmonisi ile, etrafında bir duvar örerek (aynı stadyumda olduğu gibi), içsel uyumu ve işbirliğini, dışarının karmaşası ve çatışmasından ayırır. Dışarıdakiler, bu bedensel duvarın dışında kalmalarına rağmen, ritme ayak uydurarak, yüzlerini bu beden bütünlüğüne çevirirler ve kenti yaran (askerî yürüyüşler ve tüm resmi geçitler, kentin ana caddesinde yani kentin temel aksında yer alırlar) bu yoğunluk, etrafındakileri de enlemesine yararak içine alır.

Türkiye gibi, "askerî terbiye" görmüş topluluklarda, ritm, sadece askeriye içinde değildir, tüm kurumlardadır, hatta tüm topluluğa yayılır. Ritm ise, ori-

jinal anlamıyla "ayakların ritmidir". Ancak kitleyi yaratan temel unsur "deşarj" olduğundan, bedenlerin ritmi, deşarjı oluşturduğu gibi, kitleyi de birleştirir. Danslı gösterilerde ya da resmi geçitlerde, her beden ayrı gözlemlendiğinde, parçalanmışlıkları göze çarpar; kollar, bacaklar, baş ve beden sanki birbirinden bağımsızcasına hareket ederler. Tek bir beden üzerinde gözlemlenen bu parçalanmışlık, diğerlerinin aynı hareketleri aynı anda gerçekleştirmesi sayesinde, tekrar bir bütünlük oluşturur (Canetti, 2006: 12) Parçalanmış bireysel bedenler, ancak diğerleriyle, aynı ritm ve hareketlilik içinde, yeni bir bütün, bu kez, parçalanmışlıkların oluşturduğu ahenkli kitlesel bir beden oluştururlar.

Çimentonun kalıba dökülmesi: Yatay bağdaşlık

Eşmekânsallık alanı beden: Bedenin ritmi

Minik bedenler en küçük yaşlardan itibaren, yukarda açıklanan yollarla, kültürel ritmin içinde öğütülür, biçimlendirilirler. Okul, kışla, hatta spor yollarıyla eğitilen bireysel bedenler, bu süreç içinde, kültürel taktiklerin uygulandığı alanlara dönüştürülürler. Milli bayramlar, bayrak törenleri gibi tekrarlar ve ritüellerle sağlanan eşzamanlılık deneyimleri, topluluk bireylerini bağlar, yandaş bir bütünlük oluşturur. MSC teorisinin "ön-stres" aşaması olarak tanımlayabileceğimiz bu deneyim, toplumsal gerilimi, taşmadan belirli bir düzeyde tutmaya da yarar. Ancak, takvimsel ve modern zaman, bu eşzamanlılığı sürekli keser, sekteye uğratır. MSC'nin, ikinci aşaması "maksimal stres"e her an geçebilmeye izin verebilecek bedensel bütünlüğü, ortak bilinçlerde biz düzeyine taşıyabilecek unsurlara ihtiyaç vardır. Bayram, müzik, ritm ve törenlerle gerçekleştirilen duygusal-bedensel yandaşlığı kalıplara dökmek ve sürekli bu bedeni, kültürel değerler ve aynılaştırıcı (ama dışarıya karşı da farklılaştırıcı) elemanlarla beslemek gereklidir.

Nitekim, bu beslenme, Türkiye gibi "askerî terbiye" görmüş uluslarda, neredeyse, gerçek, fiziksel anlamda, organik yollarla gerçekleştirilir; yani toplum üyelerine, bu simgelerin anlamları yedirilir, giydirilip kuşatılır. Sınıf farklılıklarının ortadan kalkmasını sağlayan tek tip okul önlüğünün (Hasan Âli Yücel'in iyi niyetinden kuşkumuz olmasa da) bir işlevi de aynılığı bedenlere taşımaktır. Aynı üniformanın içinde, askerî terbiye ve disiplin daha kolay olur ve bu üniforma, grup bedeninin sınırsal işaretidir aynı zamanda. Ezberletilen "Türküm Doğruyum" Andı, İstiklal Marşı, organik bir besin gibi, beynimizden öte, bedenimizin içindedir. Ortak duygu, kan dolaşımı gibi, bireyler arası anlam dolaşımını sağlar. Bu ortak duygu bireysel dürtülerden daha önemli ve önceliklidir. Assmann, bu önceliği mikrobiyolojik bir örnekle açıklar: "normalde her hücre, tüm organizmanın çıkarlarına sıkı sıkıya uyar. Sıkı bir kontrol sistemi, hücrelerin vücudun tamamı ile uyum içinde olmasını denetlediği için kolayca kendi

başlarına hareket edemezler" (Assmann, 2001: 140). Aynılık karakterleri ile belirlenmiş bireysel bedenler, aynı hücreler gibi, tek başına olamayacaklarından, öncelikle toplumsal bedenin ritmine uymak zorundadırlar.

Bu uyumlu düzeni bazen bir kanser hücresi bozar. Kendi anarşik yapısını öylesine geliştirir ki, bütünün çıkarını hiçe sayarak gelişen kanserli hücre, –eğer durdurulmazsa–, uyumlu hücreleri de yoldan çıkararak, kendinin de sonu olma pahasına, ölümüne dek, yayılmasını sürdürür.

Toplumsal düzeyde de, hücrelerin birbirleriyle uyumu, genel bütünün organik fonksiyonu için esastır: Bu amaçla, toplumsal organik beden, normlar, hikâyeler, marşlar, mitler, ritüel ve bayramlarla sürekli beslenir. Milli bayram, milli marşlarla oluşan bağışıklık sistemi ise, herhangi bir kanserli hücreye karşı her an savunmaya hazırdır. Uyumlu organizmadan kopabilmenin tek yolu, "kanserli hücre" olmayı göze almaktır. İtaatsiz hücrenin, dışarıya atılması gerekmektedir, yoksa, tüm bedenin çöküşüne yol açabilir. Böylece, tüm bağışıklık sistemi alarma geçerek, içeriyi en iyi koruyacak organik korumaları devreye sokar.

Carl Schmitt, *biz*'in oluşumunda en iyi yolun, düşman simgesi üzerinden olduğunu belirtir. Schmitt'e göre, dost-düşman ayrımı, politikanın temelidir. Hiçbir şey, insanları düşman bir çerçeveye karşı olabileceğinden daha sıkı birleştiremez. *Biz*'i tanımlamanın en iyi yolu, "biz olmayana" karşıtlığıdır ve içte sağlanan birlik, dışa yönelik sınırı güçlendirir (Schmitt, 2005: xv).

Bunun en iyi örneklerini, hatırlanacağı gibi, Ekim 2007'de, 13 askerin "şehit cenazeleri"ni izleyen günlerde gözlemledik. Gazete manşetlerinin hemen hepsi bu tek bedenliğe gönderme yapmışlardır: "Türkiye tek vücut oldu" ve benzeri terimler, medyanın olduğu kadar, yapılan gösterilerin de en belirgin ifade biçimiydiler. Tek bir beden olarak, "tek vücut, tek ses" sloganları ile sınırsal işaretlerini koyan kitle için, bu sınırların dışında kalan herkes yabancı, düşmandır ya da en azından, dışarda tutulması gereken düzen bozuculardır.

Bedensel uzlaşmadan cemaatsal tek beden'e

Aziz Pavlus, "İsa'nın bedeninde hepimiz bir olduğumuz ölçüde, herbirimiz, bir diğerimizin uzuvlarıyız" der (Ranciere, 2007: 85). Bedenin uzuvları gibi, Hıristiyan cemaatinin her üyesi diğerine yardım ederek ve diğerlerinin buyruğuna girerek kendi rolünü oynamalıdır. Her Hıristiyan, komünyon ve osti yoluyla İsa'nın bedenini içine alarak, cemaatin bir uzvu olmayı kabul eder. Benzer şekillerde, tüm ruhani cemaatlerde, camide, havrada ya da tapınakta dua etmek, aynı Tanrı'nın ruhani bedeninin parçası olmaktır.

Askerî terbiye içinde uluslaşan seküler cematlerde ise, duaların yerini marşlar, ibadethanelerin yerini meydanlar (kült heykelleri de mihrab'ı oluştururlar!), stadyumlar, komünyon eylemlerinin yerini de resmi geçit törenleri alırlar. Kuşkusuz, bu şematik analoji, cemaatsel buluşmanın tek yolu değildir; be-

den-uzuv bağlamında bu benzetme kullanılmaktadır. Örneğin, Türkiye'de sokak gösterilerinin çoğu, "gövde gösterileri" olarak tanımlanırken bu cemaat bedenselliğine gönderme yaparlar. Gövde bütünlüğü ve ritmi, bireyin bedenini de enlemesine keserek cemaatle birleşmesini sağlar.

J. Rancière bu cemaat-birey arasında uzuvlar konusunda, Aziz Pavlus'un iki şey gösterdiğine dikkat çeker; 1- işlevleri yardımlaşmaktır, 2- karşılıklı telafi yoluyla aralarında bir eşitlik yerleşir, yani doğası ve işlevi daha aşağı olan uzva, bunu telafi edecek bir şeref payı düşer (Rancière, 2007: 86). Cemaatsel bütünlük içinde, dikey eşitsizlikler kaybolur; her uzvun (bireyin) rolü yardımlaşmak, bedenin (cemaatin) uyumlu işlemesini sağlamaktır. Ayrıca uzuvlar arasındaki "karşılıklı telafi" yoluyla sınıfsal, sosyal farklılıklar silinerek, yandaş bir yoldaşlık kurulur. Bu bağlamda ulus, B. Anderson'ın belirttiği gibi, bu cemaatsel niteliği sayesinde sınıf ayırımları ve eşitsizliklere rağmen, "daima derin ve yatay bir yoldaşlık olarak tasarlanır" (Anderson, 2007: 22).

Ancak, bu cemaatsal bedenin, kendi içkinliğine kapanabilmesi, aynı zamanda, "kendi içkinliğine kapalı bireyin aynı itirazlara maruz kalanlarla, ortaklığa, birleşmeye yönelmesi"dir (Blanchot, 1997: 14). Bu kapalılıkta birleşme ise, gene Blachot'nun altını çizdiği gibi, her bireyin yetersizliğini, –tek başlarına uzuvların yetersizliği gibi– telafi etmeye çalışmasıdır: "Yetersizlik bilinci ötekine çağrıdır. Her varlığın varoluşu ötekine veya ötekilerin çokluğuna çağrıdır. Çünkü ex-ister, kendini herzaman bir dışsallık olarak görmektir...Yetersizlik ilkesinin buyruğundaki insan aşırılığa varır; aşırılık, çok doluluk değil, eksikliğin eksikliği nedeniyle yetersizliğin asla tatmin olmayan talebidir. Derrida'nın, "gel" çağrısı, ne rica, ne arzu, ne taleptir. Kapalılık (apocalyptique) her söylemin, hatta her deneyimin aşkın koşuludur. Kapalılığın sesi, cemaatin içinde bir anlaşma koşuludur" (Blanchot, 1997: 14, 18).

Her cemaat (ve bu niteliğiyle ulus) kapalı bir kapsül, anlamının doluluğundan çok yetersizliği ile içkinliğine kapanan bir bütündür. Kapalılığının taşkınlığını, kültürünün tekliğini, üstünlüğünü ifade ederek gösterir: içerisini dışardan ayıracak sınırları belirler.

M. Weber, bir halkın özellikler gösterdiği için ulus olmadığına, bir ulus olduğu için ortak özellikler oluşturduğuna ve ulusun anlamını, genellikle üstünlüğü ya da kültürel değerlerinin eşsiz olması özelliğine bağladığına dikkat çeker (Weber, 1978: 922).

Nitekim, kültürün farklılaştırıcı niteliği, dışarıya karşıdır ve bunun dışardaki kültürlerden üstünlüğünü belirtmek gerekir. Sınır koyucu yapılarla, bu farklılık ortaya çıkarılır. Burada, toprak sınırından daha da önemlisi, sınır işaretlerinin taşıyıcıları olan toplum üyelerinden oluşan sınırlardır. Her işaret, ötekini sınırlandırmak için kullanılır (Assmann, 2005: 151). Ancak bu sınır, sadece ötekini dışarıya atmaya, dışardaki ile içerdekini ayırmaya yönelik değildir. Bir yandan da, kendi iç birliğini, saflığını korumayı da amaçlar. Onun için, içimizdeki

yabancı hep daha tehlikelidir. Dışardan gelenler, bu kültürün içinde olmayı kabul etseler de, yabancıları kendi içine almak, gücünü, farklılığını zayıflatmaktır. Bu bedensel-coğrafi sınır işaretlerinin en önemlilerinden birisi de akustik deneyim ve ortak dildir.

Ortak dil, sadece konuşulan resmî dil olmaktan öte, ortak duyguların ifade biçimleri, içerik ve anlamlarının sadece topluluk üyelerinin algılayabileceği bir iletişim ağıdır. B. Anderson, milliyetçiliğin özünde, neredeyse patalojik, ırkçılığa yakın düzeyde ötekine karşı duyulan korku, endişe ve öfke olduğunu hatırlatarak, paradoksal bir biçimde ulustan bahsedildiğinde, neden bir sevgi dili döküldüğünü sorgular: Yazara göre, bu siyasal sevginin ifade biçimleri akrabalık, yuva terimleridir; ulusun gönderme yaptığı, aile, akrabalık, yuva kavramları iç, sevgi, dayanışma ortamlarıdır, çıkar ilişkilerinden uzaktırlar. İnsanın hep içinde bulunduğu doğal durumlardır (Anderson, 2007: 159-60). Böylece, içerdeki bütünlüğü *yuva sıcaklığında* tutan dil, milliyetçilikle kendini dışardan ayırdığında saldırganlaşır.

Aynı dili konuşarak bütünleşmenin karşısına çıkan bir başka engel ise, içindeki etnik unsurların bir başka dil konuşmasıdır. Başka bir dil konuşulması demek, aynı zamanda o cemaatin "nüfuz edilemezliğinin" işaretidir. Onların mahremiyetini kırmanın tek yolu egemen olanın dilini empoze etmesidir. Ancak bu durum bir paradoks doğurur; bu kez yabancılar, hiyerarşik olarak üstün grubun dilini konuşarak, onların mahremiyetini zedelerler (Anderson, 2007: 166).

Bundan da kurtulmanın yolu, Türkiye'de yapıldığı gibi, farklı dil konuşan etnik gruba hiçbir şey öğretmemek, hatta, asimilasyon aracı olabilecek her kurumdan (okul, iş, vb) yoksun bırakmaktır. Devletin mahremiyetini zedelemeden, dilini konuşmasına izin verdiği nadir alan askerliktir (ve bazen de okul, hapishane). Ancak, askerlik dili çok özel bir dildir; bütünüyle hiyerarşik bir yapı içinde oluşmuştur. İtaatkârlık dilidir, boyun eğmenin en radikal ifadesidir. "Başüstüne komutanım" her söylenenin, –en anlamsız şey olsa da–, başını aştığının, kendi aklının ötesinde olduğunun kanıtıdır.

Sorgusuz, itaatkâr dil, hiçbir anlam yükünü içermediğinden, egemen dilin, mahremiyetine de giremez. Kışla içindeki o çok özel dilin içinde hapsolur. Bu dil ise, bir içerik değil, sadece o yetersiz dilin taşkınlığıdır.

Bu taşkınlık dili, aynı zamanda kolektifin gürültülü sesidir ve bireyin ufak sesini ya da sessizliğini yani içindeki sesi hep bastırır. "Her topluluk, popüler şarkı, ritmler vs. yanısıra, özgün ses ve gürültüleriyle, ötekilerden kendini ayırdeden akustik duvarlar oluşturur. Topluluk bu aşamada, kendi gürültülerinin "akorlarını" yaparak, bu kolektif seslerin ayarlarını, koşullara, durumlara göre değiştirir. Böylece, bireylerin tepesinde çınlayan bu sesler, sadece çınlamakla kalmaz, bireylerin kolektif içinde eriyip, *hamur içinde yoğrulmasını* da sağlarlar; artık kolektif, ayrı ayrı bireylerin ortak sesi değil, *tek sestir*. Bireyin kendisi de, o *tek vücudun* sesine çoktan karıştığından, kendi sesi kalmamıştır bile ya da

kendi sesinin farklılığına inanarak, kolektifin sesini tekrarladığının farkına bile varamayarak patetikleşir. Geçerli olan ve herkesin kabul ettiği, hep bir ağızdan söylenen ortak şarkının sözleridir. Yoksa, rasyonel Ben'in sözleri ya tümüyle susmuştur ya da sesini duyuramayacak kadar sessiz kalmıştır" (Tuğrul, 2007).

Nitekim, milli marşların, And'ın hep bağırılarak söylenmesi istenir. Hep bir ağızdan söylenmesinin çığırtkanlığı yetmezmişcesine, katılanlar da ses tellerini yırtarcasına paylaşırlar bu çoşku bütünlüğünü. Yekpareleşmiş bedenden gelen bu müzik ve ritm ortamında, dışarda kalmanın yolu kalmamıştır. Bireyin ufacık kalmış bedeni de, sesi de, enlemesine cemaat bedenine çoktan eklemlenmiştir.

* * *

İşte, Kaş'ta, beni de enlemesine içine alan, o günkü masumane tek bir resmi geçit töreni değildi. Bedenim, –bilincimden daha iyi bildiği–, belleğinin uykuda kalmış bölgelerini uyaran, o bildik ritm ve müziğe otomatik tepki vermişti. Bir Pavlov köpeği refleksi ile, ritmin ve müziğin etkisiyle duygulanabilmiştim. Çocukluğumun ilk yıllarından itibaren, okulda, sokakta, aile içinde, marşlar ve askerî ritm içinde "terbiye edilmiş" bedenim, bir anda, öğrendiği başka şeyleri unutarak, kültürel dalışını yapmış, beni de çaresiz şaşkınlığımla tek başına bırakmıştı.

KAYNAKÇA

Anderson, Benedict (1993) *Hayali Cemaatlar: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, Metis.

Assmann, Jan (2001) *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı.

Benjamin, Walter (2000) *Oeuvres I*, Gallimard.

Blanchot, Maurice (1997) *İtiraf Edilemeyen Cemaat*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı.

Broch, Hermann (2008) *Théorie de la folie des masses*, Ed. De l'éclat.

Canetti, Elias (2006) *Kitle ve İktidar*, çev. Gülşat Aygen, Ayrıntı.

De Certeau, Michel (1990) *L'invention du quotidien I, arts de faire*, Gallimard.

Foucault, Michel (1975) *Surveiller et punir*, Gallimard.

Halbwachs, Maurice (1994) *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel.

— (1997) *La mémoire collective*, Albin Michel.

McNeill, W.H. (1995) *Keeping Together in Time: Dance and Drill in Human History*, Cambridge Massachusettes.

Mühlmann, Heiner (2005) *MSC: The Driving Force of Cultures*, Springer Wien, New York.

Nora, Pierre (2006) *Hafıza Mekanları*, çev. M.Emin Özcan, Dost.

Rancière, Jacques (2007) *Siyasalın Kıyısında*, çev. A. Ufuk Kılıç, Metis.

Schmitt, Carl (2005) *Political Theology*, The University of Chicago Press.

Tuğrul, Saime (11/11/2007) *"Sözün bittiği yerde"*, Radikal 2.

Weber, Max (1978) *Economy and Society*, University of California Press.

Türkiye'de cep telefonu, melankoli ve teknoloji

*Burçe Çelik**

Özet: Bu makale, cep telefonunun bugünün Türkiyesi'nde neden ve nasıl popülarite kazandığı ve hatta bir kolektif bağımlılık nesnesi haline geldiği sorusuna cevap üretme çabasındadır. Türkiye'de cep telefonu değişimin aracı olarak idealize edilmiş ve imgeler dünyasında melankoli ile örülmüş toplumsal yapının farklı deneyimi için yeni imkânlar yaratabilecek bir teknoloji olarak kurgulanabilmiştir. Yürütmüş olduğum etnografik çalışmalar ve medya araştırmaları ışığında, bu çalışma, en aşırı hayalî uçta, bireylerin ve kolektiflerin hareketini, davranışını ve hissiyatını belirleyen tarihsel ve kolektif melankolinin içsel olduğu mevcut toplumsal yapıyı ürettiği 'yeni' kendilik hikâyeleriyle sarsabilecek bir şeymiş gibi hayal edilen cep telefonu teknolojisinin analizini sunar.

Anahtar sözcükler: Cep telefonu, melankoli, teknoloji, teknolojik alan, özne/leştirme süreçleri

Cep telefonu Türkiye'de, dünyanın kimi coğrafyalarında olduğu gibi, şaşırtıcı bir biçimde, piyasaya sürüldüğü andan itibaren farklı demografik özelliklere sahip kişilerin ilgisini çekti, hızla yaygınlaştı ve bir tür toplumsal bağımlılığın nesnesi haline geldi. Cep telefonu 1994'te Türkiye pazarına girdiğinde, ülke büyük bir ekonomik krizin içerisindeydi. Krizin fakirleşme, iş kaybı-işsizlik, sınıfsal uçurumun derinleşmesi gibi etkilerine rağmen cep telefonu pazarı gittikçe büyüdü ve 2000'lerin başında dünya cep telefonu sahipliği istatistiklerinde Türkiye ilk sıralara yerleşti.[1] Bu durum, küresel mobil iletişim endüstrisi için Türkiye'nin genç ve teknolojiye meraklı nüfusuyla kârlı yatırımların yapılabileceği bir pazar olarak görünmesine neden oldu.[2] Benzer biçimde, ilkin böyle bir

(*) Bahçeşehir Üniversitesi, İletişim Fakültesi.

1 Özellikle dünya ikinci el pazarında Türkiye uzun dönem ilk sıralardaydı. Bununla ilgili geniş bir haber için bkz. *Hürses* (16.11. 2006. s. 9).

2 Alman Deutche Bank'ın yaptırdığı araştırmalara göre Türkiye'nin mobil iletişim endüstrisinin ekonomik krize rağmen olağanüstü gelişmiş olması küresel yatırımcılar için 'mücevher' değe-

patlamayı tahmin edememiş ve dolayısıyla çekimser davranmış yerli yatırımcıların da iletişim sektörüne girme hamlelerine vesile oldu. 2000'lerde cep telefonu, toplumsal alanda var olmanın neredeyse bir koşulu haline geldi, kullanıcılarının yokluğunda kendilerini yalnız, endişeli, huzursuz hissettikleri, araçsal (*instrumental*) vaadinin çoktan ötesine konumlanmış bir arzu ve bağımlılık nesnesi olma özelliğini edindi.

2009 itibariyle cep telefonu, üç GSM operatörünü, farklı demografik özelliklere sahip 64 milyon kullanıcıyı ve ülke coğrafyasını birbirine bağlanabilir hücrelere ayıran baz istasyonlarını, kimi 3G teknolojisine uyumlu 100 milyona yakın cihazı içine alan geniş ve katmanlı bir teknolojik endüstriyi tanımlar niteliktedir.[3] Bu haliyle kolektif bir manianın arzu nesnesi, bireylerin ve kolektiflerin ekonomik ve duygusal yatırım yaptıkları alan ve kimi zaman kimi köşe yazarlarının duyurduğu üzere 'at, avrat, kadın' gibi klişelere eklenebilecek Türk mitinin bağımlılıklarından en yenisinin adıdır. İlginç bir biçimde, cep telefonu insanı insana bağlayan (*connecting people*) kişisel ve taşınabilir bir iletişim teknolojisi olarak pazarlanırken ve büyük bir satış başarısı yakalarken; farklı hayatlar yaşayan, farklı evlerde ve coğrafyalarda ikamet edip farklı dil konuşanlar, birbirlerinden kimlik politikaları ve devletin yönetme biçimleri dolayısıyla hızla kopmakta, kamplaşmakta ve uzaklaşmaktaydı. Öyle ki, toplumsal alanın içinde birbirinden ayrı düşenler, cep telefonu tutkunluğunda birleşmekteydiler. Bu makale, temel olarak şu soruya cevap arama amacındadır: Cep telefonu teknolojisini Türkiye'de 1990'ların ortasından bugüne kolektif bir bağımlılığın nesnesi haline getiren etken ya da etkenler nelerdir? Cep telefonu Türkiye'de kolektif bağımlılığın nesnesi olabilecek deneyim ve hayali nasıl üretmektedir?

Jonathan Sterne (2003a), teknoloji kavramının toplumsal deneyimleri işaretlemediği sürece soyut bir kavram olduğunu; teknik alet ve edevatın ancak kullanıcılarının arzu, istek, amaç ve niyetlerine karşılık gelen ve onlar için tekrarlanabilir deneyimler ürettiklerinde teknoloji sayılabileceklerini söyler. Buna göre, teknolojiler teknik icatların ya da tasarımların tanımlayıcısı değil, o icatların ivmelendirdiği toplumsal deneyimlerin adıdır. Lewis Mumford (1963), tekniği ve teknolojiyi anlamanın, onu deneyimin içinde üreten ve kullanan insanları ya da toplumları anlamak olduğunu; teknolojiyi anlama gayretiyle toplumsal hayatın içinde birbiriyle ilişkisiz gibi görünen ama gerçekte ilişkili olan dinamiklerin arasındaki bağın görünebilir kılınabildiğini ifade eder. Çünkü teknolojiler toplumsal bir deneyim olarak içinden çıktıkları toplumun ekonomik, kültürel, politik ve hatta duygusal koşullarıyla karşılıklı etkileşim ve iletişim içindedirler. Bu bağlamda, teknolojiler mekaniğe ya da teknik donanımların anali-

rinde bir pazar gibi görünmesine neden olmuştur. Bununla ilgili haberler için bkz. *Ekonomik Trend* (05.02.2001), *Yeni Şafak* (20.02.2001).

3 Türkiye Bilgi Teknolojileri ve İletişim Kurumu 2009 Raporundan alınan bilgilere göre yazılmıştır. Bkz. URL:[http://www.tk.gov.tr/istatistikler/istatistik/gsm2009.htm] (5 Haziran 2009 tarihinde ulaşılmıştır.)

zine, çalışma prensibinin makro koşullardan izole edilmiş bir biçimde incelenmesine indirgenemezler. Teknoloji hep çok kişiliktir, hem günlük deneyimin hem de gündelik hayalin parçasıdır, işlevsel olduğu kadar sanrısal, askerî olduğu kadar estetik, dönüştürücü olduğu kadar dönüştürülen, otoritenin ve iktidarın aracı olduğu kadar da 'toplumsal mücadelenin' aracıdır (Sterne, 2003a). Dolayısıyla teknolojinin analizi, aletin-edevatın araçsallık ve sembolik değerlerinin incelenmesinden hep daha fazla olmak durumundadır.

Avital Ronell (1989), telefon örneği üzerinden teknoloji teorisi üretirken, telefonun hem kendinden az hem de fazla olduğunu söylemişti. Buna göre, telefon bir yanıyla, fizik-bedenin temasa geçtiği sadece fiziksel ve somut bir nesnedir, öte yanıyla da –özellikle modern dünyada–[4] kullanıcının özneleş(tir)me (*subjectification*) süreçlerinde temasa geçtiği annenin, dilin, devletin türlü aygıtlarının, biliş ve inanç sistemlerinin işlevlerine benzer bir görev üstlenir. Telefon, Ronell'e göre, kullanıcının hayalini kurduğu başka türlü bir öznellik deneyimi için imkân sağlar görünmektedir. Kullanıcının içinde kendini evinde hissedeceği kendilik hikâyesini yazma uğraşında, teknolojiler var olduğu varsayılan kimlik konumundan, henüz var olmayan öznellik konumuna doğru 'akışkan' (*fluid* - Mol ve Law, 1994) ve esnek hareketi sağlayabilecek araçlar gibi konumlanırlar imgeler dünyasında (Ronell, 1989). Giorgio Agamben, özneleş(tir)me süreçlerinin, varlığın aygıtlarla (*apparatuses*) (aygıtları, Foucault'cu anlamda disiplin ve yönetsellik aygıtlarını, dili, felsefeyi, kalemi vb gibi aygıtları içine alacak biçimde kavramsallaştırır Agamben) ilişkisi (ve mücadelesi) üzerinden geliştiğini; günümüz dünyasında (kapitalizmin günümüzdeki safhasında) tamamen-insani (*all-too-human*) olan mutluluk arzusunun teknolojik aygıtlarca öznelleştirildiğini ve zapt edildiğini söyler (2009:17). Başka deyişle, çağcıl olanda, yeni bir 'ben'i düşleyen ve arzulayan özne, internet ya da cep telefonu kullanıcısı ya da televizyon izleyicisi olmuştur. Teknolojik aygıtların fazlalılığında ve onların yol ve yön verdikleri özneleş(tir)me süreçlerinin yoğunluğunda, özneleştirme ve tersi (*desubjectification*) süreçleri birbirlerinden farksızlaşmış, teknoloji kullanıcıları sürekli –Ronell'in ifadesiyle– başka bir öznellik konumuna doğru hareketi, çıkışı, yer değiştirmeyi, göçü yaşayan varlıklar haline gelmiştir (*a.g.e.*).[5] Bernard Stiegler (2000), ultra-endüstriyel çağda bireyin duygulanımı (*affectivity*) için bile tüketime başvurduğunu, insanı makineden ayırdığını düşündüğümüz

4 Avital Ronell'in ve Giorgio Agamben'in teknoloji (ya da teknolojik aygıt) analizlerinde, pek çok teknoloji felsefecisinin eserlerinde olduğu gibi, Martin Heidegger'in modern dönem ve modern öncesi dönem ayrımını teknolojilerin (ve yerine getirdikleri işlevlerin) değişimi, dönüşümüyle açıkladığı "Tekniğe İlişkin Soruşturma" (The Question Concerning Technology) makalesinin etkisini görmek mümkündür. Buna göre modern dönemde varlık, teknolojinin zaptettiği, düzenlediği ve imkânını yarattığı varoluş biçimleriyle belirlenmektedir.

5 Asuman Suner'in (2001) cep telefonunun Türkiye'deki popülaritesini incelediği makalede, cep telefonu kullanımı ve göç etme arzusu arasındaki ilişkiden söz edilmektedir. Ancak Suner, cep telefonu ekseninde ele aldığı göç kavramını, Ronell'in ya da Agamben'in kavramsallaştırdığı öznellik konumundan dışarı çıkma bağlamında tartışmamaktadır.

hissiyatın gerçekleşebilmesi için dahi bireylerin tüketmek durumunda oldukları bir zamanın içinde yaşadığımızı söyler. Stiegler'in, Agamben'in, Ronell'in ve Sterne'in önermelerini izleyerek düşündüğümüzde, bugünü oluşturan toplumsal, ekonomik, politik ve kültürel koşullar içinde, bireylerin ve kolektiflerin kendilik hikâyelerini yazmak, hissetmek, mücadelesini vermek için döndükleri (*turn* - Althusser, Butler, 1997) (kabul ettikleri, arzuladıkları), satın aldıkları, vergisini ödedikleri teknolojik aygıtların mekaniği aşan görevlerini saptamak mümkün olabilecektir. Bütün bunlar ışığında, makalemin cevap aradığı soruyu, daha antropolojik bir alana iterek, şöyle detaylandırmak istiyorum: Türkiye'de bireylerin ve kolektiflerin kendilik hikâyelerini yazmak, deneyimlemek ve hissetmek üzere satın aldıkları, vergilerini ödedikleri, anlam ve değer atfettikleri, yokluğunda yalnız ve 'boş' hissettikleri cep telefonu günlük hayat pratikleri ve hayalleri içinde nasıl bir kendilik hikâyesi yazmaktadır? Ronell'in ifade ettiği gibi teknoloji, hayali kurulan öznelliğe doğru hareketin, çıkışın ve varışın imgesi oluyorsa, içinden çıkılmak istenenin (ben ve biz algısının) toplumsal ve tarihsel koşulları nedir ve cep telefonuyla (ve başka bir çok aygıtla) yazılan 'yeni' (Agamben'in söyleyebileceği gibi halüsinatif) hikâyede bu koşullar nasıl değişmekte ya da dönüşmektedir?

Bu sorulara cevap üretebilmek için bireysel ile kolektifin, psişik ile toplumsalın, geçmiş ile bugünün, iktidar (ve aygıtları) ve öznenin iç içe geçişlerinin hikâyesini anlamaya yarar bir bakış üretecek kavramsal bir çerçeveye ihtiyacımız olduğunu düşünüyorum. Kanımca böylesi bir çerçeve eleştirel teorinin içinde, özellikle 1990 ortasından itibaren tekrar ele alınan melankoli tartışmalarının içinden çıkabilecektir. Tedaviye muhtaç bir anomali olarak ya da salt bireysel veya kolektif bir duygu olarak değil, bireyin ve kolektifin psişik ve toplumsal var oluşunun tarifi olarak melankoli, Türkiye'de toplumsal ve tarihsel aygıtlarla, bu aygıtların yürüttükleri (operasyonelleştirdikleri) özneleş(tir)me süreçlerine maruz kalanlar arasındaki ilişkinin (ve mücadelenin) tarihsel, toplumsal ve psişik dökümünü verebilir. Bu döküm 1990 ortalarından bugüne Türkiye nüfusunun çok büyük bir çoğunluğunun kendilik hikâyelerini yazmak üzere döndükleri, arzuladıkları ve deneyimini oluşturdukları cep telefonu aygıtının mekaniği aşan işlevlerinin analizini mümkün kılabilecektir. Cep telefonu modern, 'kişisel, bedene eklemlenebilir ve taşınabilir'[6] bir teknoloji olarak moderne ilişkin imgelerin etkin rol oynadığı, aynı zamanda kullanıcısının yaşantısının, kimlik bilgilerinin parçalarını hazneleyen ve kullanıcının sosyal ilişkilerini sürdürmek üzere ötekilere neredeyse her an ve her yerde bağlayan bir teknoloji olarak,

6 Cep telefonunun temel özelliklerini taşınabilir, kişisel ve bedene eklemlenebilir bir teknoloji olarak tarifleyen ve cep telefonu çalışmaları literatüründe önemli bir yere sahip olan çalışma Ito, Okabe ve Matsuda'nın derledikleri 2005 tarihli eserdir. Ayrıca, cep telefonunun modern bir teknoloji olarak, modernin kıyısında kalma bilinciyle eğitilen toplumlarda, hayal edilen modern imgesiyle ilişkisi üzerine kapsamlı bir çalışma için Horst ve Miller'in 2006 tarihli araştırmasına bakılabilir.

çok yönlü bir biçimde Türkiye'de tespit edebileceğimizi iddia ettiğim kolektif ve tarihsel melankoli ile ilişki kurmaktadır. Satın alma kararından (neden ve nasıl çekici gelmektedir cep telefonu Türkiye tüketicisine?), kullanıcı bedenlerinin ayrılmaz bir parçası oluşuna (nasıl bir sürecin sonunda, cep telefonu çalan biri, 'ben' çalıyorum demektedir, başka deyişle nesnenin özneleşmesinin koşulu nedir?) kadar gelişen süreçte cep telefonu –Türkiye'de toplumsallaşan bir teknoloji olarak– melankoli ile ilişki kurmaktadır. Melankoli, özneleş(tir)me mekanizmalarının ele geçirdiği, düzenlediği, yol ve yön gösterdiği bireye ve kolektife ilişkin kendilik ideallerine; tarihsel olarak –değişen ve çelişkili biçimde– tarifi yapılan milli modern ideallerin içinde hissedilen sıkışmışlık, durağanlık, yoksunluk, kayıp ve çaresizlik duygularına; toplumsal alanın içinde sınıfsal, etnik, dinsel, dilsel ve toplumsal cinsiyete bağlı kırılmaların, kopmaların, ilişkisizliğin ve eşitsizliğin tarihsel ve kolektif deneyimine içkindir. Türkiye modernite tarihi boyunca teknolojilerin melankoli üretecek özneleş(tir)me süreçleri içindeki aygıtsal (Agamben'in tariflediği aygıt bağlamında) yeri ve aynı zamanda bu melankoliyi kesecek, bölecek, bu melankoliden çıkış deneyimi üretecek aygıtlar olarak dönülen, arzulanan şeyler olarak yeri önemli ve büyüktür. İzleyen bölümlerde, cep telefonunun Türkiye'de ivmelendirdiği toplumsal deneyimi de bu minvalde ele alacağım. Başka deyişle, cep telefonunu melankolinin ürettiği, melankoliyi üreten ve aynı zamanda ona bir tür karşı cevap üreten ve toplu olarak üretilen bir deneyim olarak ele alacağım. Bu çalışmanın arka planını, 2007-2008 yılları arasında farklı demografik özelliklerde, Ankara ve İstanbul'da yaşayan 51 cep telefonu kullanıcısıyla yaptığım derinlemesine görüşmeler ve 1997'den bu yana cep telefonu meselesini konu etmiş yazılı ve görsel basın malzemelerinin taranması ve analizi oluşturmaktadır.

Türkiye'de melankoli, teknoloji ve modernite

Sigmund Freud (2001) melankoliyi, bir kişinin ideal bir şeyin kaybının ardından yaşadığı tarifsiz, uzun ve normal olmayan bir yas süreci olarak tanımlar. Melankoliye neden olan kayıp, tutkuyla bağlı olunan bir kişinin kaybı olabileceği gibi özgürlük, ülke ya da bağımsızlığın imkânının ortadan kalkması da olabilir. Melankolide kayıp, basitçe gerçekliğin içinde yok olmamıştır, tersine melankoliğin iç dünyasında yaşamaya devam etmektedir. Kaybının acısına dayanılamayan ideal, melankoliğin egosu tarafından 'yutulur' ya da ego-ideal olarak çalışmak üzere içselleştirilir. Kayıp bundan böyle etkisinin melankoliğin aşağılık kompleksinde ve böbürlenmesinde, öfkesinde ve suçluluk duygusunda hissedeceği, ama bir türlü ne olduğunu tam kavrayamayacağı ideal olacaktır. Kaybın kayıp olarak kabulü, melankolinin normal bir yasa evrilmesi olacağından, kayıp(lar)ın bilinçaltı düzeyde reddi melankolinin koşuludur. Dolayısıyla melankolik, onun kendiliğini oluşturan kayba karşı körleşmiş ve sağırlaşmıştır,

onun için kayıp ve yarattığı etki, içine doğulan ve değiştirilmesi mümkün olmayan doğal ya da biyolojik bir sonuç gibi görünebilmektedir (Butler, 1997).

Judith Butler (1997), iktidarın öznesi olma sürecinde içselleştirilen toplumsal ve politik söylemlerin açtığı ve özne için görünmezleşmiş yaraların melankoliyi başlatan kayıplar gibi çalıştığını iddia eder. Butler'ın tanımladığı melankolik özne, toplumsal alana giriş yaptığı andan itibaren kendi varlığını tanınır ve tanımlanır kılmak isteyen ve böylelikle de var olan toplumsal kategorileri kabul etmek durumunda kalan ve her kabul edişte eksilen, bir tarafını kaybeden, yaralanan öznedir. Bu özneleş(tir)me sürecinde kaybedilen, iktidarın politik ve toplumsal söyleminin yasakladığı etnik kimlik, toplumsal cinsiyet, aşk ve sevgi duyulabilecek öteki olabileceği gibi yasaklanan yaşam tarzları, var olan toplumsal ve politik koşullarda gerçekleşmesi mümkün olmayan idealler, ya da toplumsalın imkânının yitimi de olabilir. Melankoli bir kişinin değil, bir topluluğunun var oluşunun psişik ve toplumsal koşulu olduğunda –mesela çokça söylendiği gibi diyasporik gruplar, sömürgecilik sonrası toplumlar, tarihin dışında kaldığı bilinciyle yetişen coğrafi öteki toplumlar gibi–[7] o kayıp, topluluğun toplum olmasına engel olan ama aynı zamanda bireyleri birarada tutan bir itki haline gelmektedir (bkz. Eng ve Kazanjian, 2003).

Melankoli kimi düşünürlerin iddia ettikleri gibi, dilin içine giren her öznenin yaşadığı ego bölünmesiyle açıklanamaz. İktidarın öznesi olma süreci, iktidarın değişen operasyonları ve ortaya koyduğu ideallerin farklılığı ve tarihsel durumsallıkla yakından ilişkilidir. Dolayısıyla melankoli tarihsel olarak şekillenen iktidarın değişen operasyonları ve idealleri ile birlikte incelenmeli, analiz edilmelidir (Butler, 1997). Bununla birlikte bir analizden melankoliyi başlatan, devam ettiren, onun normal bir yas sürecine evirilmesini engelleyen tüm kayıpların eksiksiz bir tarihselliğini dökmesi, sıralaması ve analiz etmesi beklenmemelidir (*a.g.e.*). Ancak yine de kayıpların ikame edildiği sanrısal ve gerçeğin birbirine karıştığı alanlarda kimi kayıpların izleri sürülebilir. Ronell, (1995) teknolojinin tam da böylesi bir ikame işlevi gördüğünü, kaybedilmiş olanların hayalde ve deneyimde yerini tuttuğunu söyler. Ona göre, teknolojiler, başka bir öznellik konumunun –büyük ölçüde sanrısal olan– deneyimini oluşturabildiklerinde ve kayıp ve yoksunluğun hissini yok edebildiklerinde narkotikleşir ve bağımlılığın nesneleri olurlar.

Modern ve teknoloji arasındaki ilişki artık tartışma götürmemektedir. Türkiye'de ve Osmanlı'da modernleşme çabalarının teknik ve teknolojik dönüşümle başlamış olmasından, cumhuriyetin kuruluş dönemi ve sonrası yönetim stratejilerinin bir tür zaman atlama aracı olarak tekniği ve teknolojiyi benimsemesine kadar, teknoloji –teknik (toplum mühendisliği de bir tür yönetim tekniğidir), pozitivist ve bilimsel düşünce vb– modernin deneyim ve hayaliyle iç içe

7 Mimari üzerinden Türkiye'nin bir coğrafi öteki olarak melankolisi üzerine bir makale için bkz. Akcan, 2005.

geçmiştir.[8] Orhan Pamuk (2003), cumhuriyet döneminin modernleşme çabasını, modernleşme hevesinden çok Osmanlı'yı unutmak için gösterilen bir çaba gibi gördüğünü söylemişti. Norbert Elias (1972), tarihin bir döneminde üstün bir konuma sahip olmuş ve sonra bu üstünlüğü kaybetmiş bir devletin vatandaşlarının yeni durumla bir türlü barışamadıklarını, bu yenilgi duygusunun öz-saygılarını örselediğini ve bu yenilmişlik duygusunu yok etmenin oldukça zor olduğunu söyler. Taner Akçam (2004), Elias'ın bu iddiasının ışığında, Osmanlı'nın tarihî üstünlüğünün yitiminin yarattığı kayıp duygusunun ulusal bilinçte mühim yaralar açtığını belirtir. Başka deyişle, Osmanlı'nın yitimi sadece bir devletin yitimi değil, bir idealin, bir kimlik evinin, bugünü kuracak geçmişin de kaybı demektir. Teknik ve teknoloji hem bu kaybın sebeplerinden biridir, hem de bu kaybın yerine gelen oluşumun (Türkiye Cumhuriyeti) koyduğu ideallerin önemli bir parçasıdır. Osmanlı geri kalmıştır, çağı yakalayamamıştır, statik bir zamana hapsolmuştur, oysa modern zaman teknolojinin hızıyla, modernin yönetsellik tekniğiyle 'ilerlemektedir'.[9] Teknoloji hem sahip olunmak istenen, bir imparatorluk düşünü gerçek kılabilecek ya da geri döndürebilecek güç ve otoritedir, hem de Osmanlı'da yokluğuyla Osmanlı'nın 'suçuna' içseldir. Osmanlı'nın kaybının yerine konuşlanan, bu kaybı unutma hevesinde ve başarısızlığındaki yeni oluşum (TC) teknik ve teknolojiyi bir güç ve otorite olarak benimserken, Osmanlı'nın suçundan da kurtulmak ister. Suçluluk duygusuna konuşan her iktidarın yarattığı etki gibi, tekniğin ve teknolojinin çağrısı da sessizlikle karşılanmayacaktır. Dünya düzeninde kimileri için yenilmişliğin yerini yeniden ve yeniden yapılandıran teknolojiler, 'geç kalmama' itkisiyle, 'hep geç kalmış olma suçluluğuyla', 'çağı yakalamanın hevesiyle' benimsenecek, ancak 'teknolojinin gurbetinde'[10] olma hissiyatı bitmeyecek, tükenmeyecektir. TÜBİTAK tarafından yazılan raporda açıkça belirtilmektedir: Teknik ve teknolojiyle kuralların belirlendiği endüstri çağına Osmanlı İmparatorluğu geç kalmıştır ve Osmanlı'nın tarihî mirasıyla yaşayan Türkiye bu geç kalmışlığın etkisini bugün bilgi çağında Batı'yla açılan zamansal farkta hissetmektedir. Yine, yeniden ve halen tekniğin ve teknolojinin açtığı zamansal fark teknik ve teknolojiyle kapatılmak zorundadır.[11]

8 Orhan Tekelioğlu'na (1996) göre Osmanlı Devleti modernin gücünü ilkin savaş alanlarında, Avrupalının modern savaş tekniği ve teknolojisiyle karşılaştıktan ve onların teknik ve teknolojilerine yenik düştükten sonra anlamıştır. Dahası, Tekelioğlu, Türkiye'de ordunun politik gücünü, Osmanlı'nın son döneminden itibaren teknik ve teknolojinin gücünü en etkin biçimde işlevselleştirebilen devlet organı olması ile açıklar.

9 Osmanlı son dönemi ve Türkiye Cumhuriyeti erken döneminde kurulan ve hayata geçirilmek istenen milli modern hayali ve bu hayalin içindeki tekniğin ve teknolojinin yeri üzerine, erken dönem radyo yayıncılığına odaklanan kapsamlı bir çalışma için bkz. Ahıska, 2005. Ahıska'nın çalışması, benim yürütmeye çalıştığım melankoli ve teknoloji tartışmasına önemli ölçüde kaynaklık etmiştir.

10 Bu betimlemeyi Murathan Mungan'ın 2000 yılında *Radikal İki*'ye yazdığı denemeden aldım.

11 "The Science and Technology Policy of Turkey" adlı elektronik belge için bkz. URL: [http://www.inovasyon.org/pdf/AYK.Sabanci.BiyotekEkim00.pdf] [06.09.07 tarihinde ulaşılmıştır].

Teknoloji bir güç ve otorite olarak yokluğunda suçun, varlığında böbürlenmenin aracı olmaktadır. Bu bağlamda ulusların, kolektiflerin ve bireylerin toplumsal mücadelelerinin de bir parçasıdır. Batı-dışı bir ülkenin idealleri Batı modernitesini merkez alan bir ilerlemeciliği öngörüyorsa, Batı'nın ürettiği ve icat ettiği teknolojiyi kullanmak toplumsal ilerlemenin bir 'göstereni'ymiş gibi algılanabilir. Benzer bir biçimde, özgürlük idealleri hareket edebilme kabiliyetiyle eşleştirildiyse, fiziksel hareketi engellenenler için (toplumsal cinsiyete bağlı ya da ekonomik problemler, vatandaşlığa bağlı vize sınırlamaları vb) hep bir hareketin, yer değiştirmenin sanal ve hayalî (cep telefonu, internet, televizyon vb) ya da kısmi gerçek (araba vb) deneyimini sunan teknolojiler, özgürlüğün deneyimini yaratabilirler (Ahmed, 2004). Ekonomik, etnik, dil, din, politik kimlik gibi farklılıkları nedeniyle kamplaşan, ilişkisizleşen ya da diyalogsuzlaşan bir toplumsal düzlemde teknoloji sahipliği ya da kullanıcılığı sınıfsal hareketin ya da ötekinin gözünde kimliğinin, farkının tanınmasının hayalini gerçekleştirmek üzere arzulanabilir. Böyle bakıldığında, teknoloji sadece üretim ilişkilerini belirleme bağlamında değil, aynı zamanda toplumsal ve bireysel mücadelenin gerçekleşebileceği deneyim ve hayal alanlarını kapsadığı için de bir 'güç ve otorite' (bkz. Winner, 1986) olarak işlev görmektedir. Tekniğin ya da teknolojinin icadı, üretimi ve sahipliği milletleri, grupları ve bireyleri birbirinden güç ilişkileri bağlamında farklılaştırabilmektedir. Teknolojik alan (*technoscape* - Appaduari, 1990) ulusların, kolektiflerin ya da bireylerin birbirlerinden farklılaştıkları, ayrıldıkları, yerlerini farklı koordinatlara konumladıkları alandır. Nerenin batı nerenin doğu nerenin kuzey ve güney olduğu eğer sadece fiziksel coğrafyanın belirlediği bir tartışma değilse, bu sınırların çizilmesinde teknolojik icat, üretim ve tüketim akışlarının belirleyiciliği göz ardı edilemez. Öte yandan teknolojik alan, bu birbirine benzemezlerin ortaklık duygusunu –belli ölçülerde– görece hızlı, kolay ve etkin bir biçimde yaşayabilecekleri alanlardan birini de oluşturmaktadır (Appadurai, 1990). Bugünün internet kullanıcılarının oluşturdukları cemaat (diyasporik grupların internet üzerinden tekrar birleşmeleri, Ahmed 2004), cep telefonu dolayısıyla oluşan kitleler (Filipinler, Zimbabwe ve Türkiye dâhil dünyanın kimi coğrafyalarında cep telefonu mesajlarıyla biraraya gelen gösterici kitleler, [Rafael, 2007]) teknolojik dünyanın elektrikleşme safhasında önemli bir aşama olan telsizlerin yarattığı farklı coğrafyalarda yaşayanların oluşturduğu telsiz dostları grupları, bir ortaklığın üreticisi ve tüketicisidirler (Sconce, 2000). Türlü ayrı düşmelerin hikâyesini oluşturan melankoli teknolojik alanda sadece Türkiye'de değil, dünyanın başka coğrafyalarında da etkin roldedir. Teknolojik alan bu ötekileştirilmiş coğrafyalarda melankoliyi hem yaratan, ona yol veren deneyim ve algıları üretmekte hem de onu anlık olarak kesen ve bölen deneyim ve hayalleri üretmektedir.

İlk karşılaşma: Cep telefonu sahipliği

İcatların yaygınlaşması ve toplumsallaşması üzerine eserler vermiş sosyolog Gabriel Tarde (1962), bir icadın yaygınlaşmasına birinin diğerini taklidinin (*imitation*) neden olduğunu, taklit davranışının ise çoğunlukla rasyonel kurallar çerçevesinde gelişmediğini, daha çok kültürel dinamikler ve kişilerin arzu ve hayalleri etkisinde oluştuğunu söyler. Buna göre, bir icadın toplumsallaşması sadece rasyonel kurallar göz önüne alınarak incelenemez, çünkü çoğunlukla icadın yaygınlaşması, değişik coğrafyalara ve zamanlara yayılması rasyonellikle açıklanamayacak dinamikler etkisinde oluşur. Cep telefonu teknolojisinin, küresel ekonomik, kültürel ve politik akışlarla asimetrik ilişkide olan marjinalleşmiş coğrafyalarda diğerlerine nazaran çok daha tutkulu ve hızlı popülerleşmesinin nedenini de sadece bu coğrafyalarda diğer iletişim teknolojilerinin gerektirdiği alt-yapı donanımlarının olmaması ile cep telefonunun çok daha kolay ve etkin bağlantı kurabilme kapasitesiyle açıklayabilmek mümkün değildir. Cep telefonu araçsal yararından çok, üretilmek istenen kişisel ya da kolektif hikâyelere olası katkıları nedeniyle hızla benimsenmiş, sahip olma arzusunu tetiklemiştir. Tıpkı küreselin kenarındakilerin bu teknolojiyi hızla ve tutkuyla benimsemesi gibi, yerelin kenarındakiler de cep telefonunu ekonomik ve duygusal yatırımların yapılacağı bir teknolojik alet olarak algılamışlardır. Cep telefonu, Nurdan Gürbilek'in ifadesiyle yerelin içindeki 'üçüncü dünyaların' teknolojisi olmuştur.

Batı'dan gelen teknik ve teknolojik sese kulak verme eğitimini türlü aygıtlarla ilişki süresince almış melankolik birey ve kolektifler için, cep telefonu kolay tüketilebilir, bir aksesuar gibi bedene eklemlenebilir, kişisel, estetik ve modern bir teknolojik araç olarak oldukça çekici bir 'şey'di. Lüks tüketim ürünleri sınıfına girecek kadar pahalıydı ve satın alma gücü herkeste yoktu. Ama örneğin, 45 yaşındaki devlet memuru Cem, 1997'deki maaşının 100 milyon fazlasına mal olan ilk cep telefonunu kredi kartına borçlanarak satın almıştı. Ya da 35 yaşındaki, düzenli geliri olmayan trans-birey Nilüfer, 1990 sonlarında cep telefonu bayilerinin özendirme kampanyaları dâhilinde bankalarla yaptıkları anlaşmalar sayesinde kredi alarak cep telefonu sahibi olmuştu. Zaten borç ekonomisi içinde hayatlarını idame ettirmeye alışmış, zaman algıları bu borç hayatının içinde şekillenen ve melankolik huzursuzluğu akıtabilmek –başka bir kendilik hikâyesi yazmak– için tecimsel alanlara hücum etmek dışında algılanabilir başka bir yol bulamayan melankolik bireyler açısından cep telefonu için alınan borç kaldırılması zor bir yük değildi.[12] Aksine cep telefonu, taşınabilir, kişisel ve estetik bir iletişim aracı olarak bireylerin gündelik habituslarında yer etmiş melan-

12 Türkiye'de kredi kartı kullanımı ve borcu ve buna bağlı olarak şekillenen zaman algısının analizi için bkz. Ergur, 2005. Türkiye'de toplumsal kimlik politikalarının tecimsel alanların içinde gerçekleştiğine dair oldukça kapsamlı ve katmanlı bir araştırma için bkz. Navaro-Yashin, 2002.

kolik teknoloji tutkunluğuna ve iştahına cevap verebilecek nitelikteydi. Modern zamanlarda, modernin merkezi gibi algılanan coğrafyada icat edilen ve üretilen cep telefonu elbette ilk önce estetik kalitesi ve potansiyel olarak simgeledikleri bağlamında sahiplik arzusunu tetiklemişti.

Askerden dönüşte bir arkadaşının yanında cep telefonu tamiri yapmaya başlayan, sonra Maltepe Pazarında cep telefonu tezgâhı açan, daha sonrasında da Ankara'nın bir gecekondu semtinde cep telefonu bayisine ortak olan 32 yaşında Kamil'in söylediği gibi, "cep telefonunu masaya koyduğunda, 'Aaa Kamil Bey'in telefonuna bak' diyorlar. Onlar bunu dediği zaman bir gurur oluyor. Yani kimseyi küçük görme niyetinde değiliz... Yani gösteriş falan değil, ama işte bu alet de senin nasıl biri olduğunu gösteriyor". Çoğu araştırmacının ortaya koyduğu üzere cep telefonu arzu edilen ama sahip olunamayan toplumsal statüyü gösteren bir sembol gibi çalışabilmektedir (bkz. Özcan ve Koçak, 2003). Ve böyle bir statü aracının sahibi olmak, eşitsizliğin kıskacında yaşayanlar için basitçe taşınabilir bir iletişim teknolojisinin sahipliğinde olmakla denk değildir. Ankara'da bir benzin istasyonunun sahibi olan, aktif Kürt politikasıyla bir kaç kuşaktır ilgilenen ailenin genç üyesi Civan bu durumu bir görüşmemizde şöyle anlatmıştı:

> "insanlar başkalarında olan cebin aynısının ya da benzerinin sahibi olunca, kendilerini onlarla eşit sanıyorlar. Özellikle varoştan gelen fakir insanlar benim elimdeki gibi bir cep telefonu alınca ya da diyelim benim kullandığım amaçlar için kullanınca, aynı olduk zannediyorlar. Türkiye'de bunun bu kadar popüler olmasının nedeni de bu, kendimizi hep çok aşağıda görüyoruz, sonra da işte yabancı bir ülkede kullanılan ya da üst sınıfların kullandığı bir şeye sahip olunca, kendimizi onlarla eşit zannediyoruz. Böyle bir çeşit intikam gibi bir şey..."

Sivas'ın Koyulhisar kasabasından Ankara'ya öğretmenlik eğitimi için gelen, derslere türbanını çıkararak giren Nazlı'nın dediği gibi "şimdi yani ben cep telefonum olsun istedim, köydeyken de, mesela arabam da olsun istiyorum, özeniyorum araba kullanan kadınlara... onun gibi, özenip alıyoruz işte". Sözü Nazlı'nın ağzından alan Mersinli öğretmenlik öğrencisi Meryem'in "çocuklar büyüklere özeniyor, yoksullar zenginlere özeniyor, zenginler de Avrupalılara, işte öyle herkes alıyor cep telefonunu" ifadesinin gösterdiği gibi, bir 'özenmenin-taklidin' sonucu yaygınlaşabiliyordu. Bütün bu örnekler bize cep telefonunun modern bir teknolojik araç olarak yarattığı etki alanıyla ilgili bir özenmenin, taklidin nesnesi olduğunu söylemekte. Teknolojiye bir güç ve otorite olarak melankolik tutkunlukta olan birey ve kolektifler için, cep telefonu kolay sahiplenebilir ve kişiselleşebilir bir alet olarak çekici gelmiştir, kişisel ve kolektif kimlik hikâyelerinin yazımı için etkin görünmüştür. Bu bağlamda, cep telefonu ilkin estetik kalitesiyle ve temsil ettiği hayat tarzları ya da toplumsal statü ışığında satın almanın arzu nesnesi olmuştur. Ancak, bir teknolojik ürünün bağımlılık yaratması bir ürünün ve kullanıcının hem aktif hem de pasif oldukları bir

süreci anlatır (Lehtonen, 2004). Bu süreç, nesnenin ve öznenin arasındaki değişim ve dönüşüm ilişkisinde gelişen, nesnenin özneye ne yaptırıp yaptıramayacağı, aynı şekilde öznenin nesneyi ne oranda değiştirip değiştiremeyeceği ile belirlenir (*a.g.e.*). Başka deyişle, cep telefonu salt estetik kalitesi ve üzerine yüklenen anlamlar bağlamında bağımlılığın nesnesi olamaz. Peter Paul Verbeek'in (2007) ifade ettiği gibi, bedenler ilkin teknolojik ürüne onun görünüşünün yarattığı hazla ya da onun temsil edebileceği hayat tarzına bağlılık ya da özenme itkisiyle açılır, ancak teknolojik ürün yapıp ettikleriyle teknolojik karakterini bulur ve onun işlevleri anlamla ya da somut ve görünür araçsallıkla sınırlı değildir. Bu durumu, Kamil onun cep telefonu dükkânında oturup konuşurken ve biraz önce bir kaç arkadaşı tuvalete düşürdükleri telefonlarını tamir için bırakmaya gelip gitmişken şöyle açıklamıştı:

> "Bak, bu bizim zamanımızın en kral teknolojisi...sadece senin nasıl biri olduğunu gösterme bakımından değil, aynı zamanda çok da kullanışlı. Yani ne istersen yapabilirsin bununla... İnsanlar önce bunu şekil olsun diye alıyorlar belki, ama sonra bir hastalık haline geliyor, bir manyaklık gibi... misal, deminki adamları düşün, adam telefonu her yere götürüyor, yani banyoya bile işte... Amaç sadece birilerini etkilemek falan değil, tuvalette kimseyi etkilemeye çalışmıyor herhalde..."

Yokluğunda eksik, yalnız, boşlukta hissedilen, tam da bu anlamda bir bağımlılığın nesnesi olan cep telefonu basitçe arzu edilen statünün, 'imajın', hayat tarzının göstereni olarak değil, sürecin içinde kullanıcının bedeniyle, sosyal kimliğiyle, hayalleriyle, arzularıyla, duygularıyla, eğilimleriyle ilişki kuran deneyimlerin imkânını yaratmak suretiyle bağımlılık ilişkisinin tarafı olur. Cep telefonu Türkiye'de teknolojik bir bağımlılık üreten bir araç olarak sadece kullanıcıların bedenlerine her yerde ve her zaman eşlik eden bir aksesuar ya da moda unsuru değildir. Kullanıcıların günlük hayat deneyim ve hayallerini etkileyen ya da değiştiren gündelik ritüeller üreten, melankoliyle ilişki kuran bir teknolojidir. Cep telefonunun neden ve nasıl bir toplumsal bağımlılığın nesnesi olduğu sorusunun cevabı kullanıcılarıyla birlikte ürettiği deneyimin içinden çıkacaktır.

Bağımlılık sürecinde cep telefonu, kullanıcısı ve melankoli

Cep telefonu teknolojisi temel olarak iki işlev üzerinden incelenebilecek tecimsel bir teknolojik üründür. Başka deyişle, cep telefonunun kullanıldığı her yerde birbirinin aynı olmayan deneyimler üretmesine rağmen, halen cep telefonu olarak sınıflandırılmasına neden olan temel olarak iki işlev senaryosu (*script* - Latour, 2005) bulunmaktadır. İlki onun bir telefon olarak kurumsallaşmasını (Sterne, 2003b) sağlayan belli uzaklıkta bulunan en az iki kayıtlanmış noktayı birbirine bağlama ve bir noktadan diğerine gönderilen ses, yazı ve görüntü bilgisini diğerine aktarma işlevi. İkincisi ise, onu taşınabilir, kişiselleşebilir ve be-

dene eklemlenebilir bir bilgisayara yaklaştıran dijital hazne olma işlevi. Her ne kadar cep telefonu aktarım işleviyle tanıtıldı, pazarlandı ve kurumsallaştı ise de, cep telefonunun diğer iletişim teknolojilerinden temel farkının bedene en yakın temasta (de Souza e Silva, 2006) bulunan dijital hazne (*container* - Sofia, 2000) olabilmesi ile oluştuğunu söylemek mümkündür. Feminist teknoloji felsefecisi Zoe Sofia'nın (2000) dile getirdiği gibi, bir araca ya da alete teknolojik özelliği veren onun kullanıcısı tarafından içine konabilecek şeylerin (*stuff* diyor Sofia) zamana ve mekâna karşı muhafaza edilmesini sağlayan hazne olma işlevidir. İçine sıvı ya da katı maddelerin konabileceği bir kaptan, içinde yemek pişirilen mutfak fırınına, ya da sesin, şarkının muhafaza edildiği ses disklerine, prezervatife, ya da giysi dolabına kadar genişletilebilecek bir yelpazenin içinde yer alır hazne teknolojiler (*container technologies*). Cep telefonu bu minvalde düşünüldüğünde, oldukça esnek ve akışkan bir haznedir. Cep telefonu haznesi fotoğraf ve video kamerası ve oynatıcısı, saat, alarm, mp 3 çalar, ses kaydı, oyun konsolu gibi ve internet bağlantısı ve telefon gibi aktarım işlevi olan bir dizi makineyi içerebilmektedir. Bu fonksiyonlardan pek çoğu kullanıcısının içine yerleştirdiği bilgileri zamana ve mekâna karşı muhafaza etmekte, kullanıcının özdeşim kurabileceği bir özne imajına kaynaklık etmektedir (benzer bir analiz için bkz. Richardson, 2007). Hazne olarak çalışan bir aracın edilgen bir işlevi olduğunu düşünmek doğru değildir; korumak, muhafaza etmek, muhafaza edilenleri görünür kılmak aksine etkin işlevlerdir (Sofia, 2000). Hazne teknolojilerin temel olarak feminen olduğunu iddia eden Sofia, bizi doğmamış bebek için anne karnının ve doğduktan sonraki özneleş(tir)me sürecindeki annenin hazne rolüyle bu teknolojiler arasında analoji kurmaya davet eder. Sofia'ya göre, tıpkı bebeğin özneleşme sürecinde duygularının, düşüncelerinin ifadesini bulmak için anne-hazneye başvurması gibi, hazne teknolojiler de kullanıcıların sahip oldukları ve olmadıkları şeyleri içinde barındırarak kullanıcıların özneleşme süreçlerinde etkin olurlar. Bu bağlamda da, hazne işlevi oldukça esnek ve akışkan olarak çalışabilecek düzeyde tasarlanan teknolojiler, Agamben'in sözünü ettiği özneleş(tir)me aygıtlarının en etkili olanları sayılabilirler. İçine parçalarımızı (anı fotoğraflarını, sevilen müzik parçalarını, kimlik ve şifre bilgilerini, 'özel' SMS mesajlarını, telefon numalarını vb gibi) koyduğumuz, muhafaza ettiğimiz bu teknolojiler, bizin bir parçası olur, bedenimizin ve duygularımızın uzantısı haline gelir. 2007 yılında bir lise öğrencisi olan Merve bu hissi şöyle anlatıyordu: "cep telefonu benim hayatım gibi. Birisi cebimi karıştırsa benim nasıl biri olduğumu anlayabilir... Fotoğraflarım, sevdiğim şarkılar, bana gelen güzel mesajlar... Bir de bir sürü zaman ayırıyorum bunları düzenlemeye ben". İçinde yaşanmışlıkların uçuşan, dağınık ve bağlantısız parçalarını barındıran cep telefonu sadece kolajlanmış bir yaşam kaydı sunarak değil, daha da önemlisi bu kayıtların düzenlenmesi ve yeni kayıtların oluşmasının imkânını yaratmak bağlamında kendilik hikâyesi oluşturmanın aracı olacaktır. Diğer bir deyişle, hem

var olanın parçalarını muhafaza ederek hem de henüz var olmayanın imkânını muhafaza ederek, cep telefonu başka bir kendiliğe ilişkin arzuyu öznelleştirmektedir (bu iki bağlamda da cep telefonu 'benim hayatım gibi', 'ben gibi' algısını yaratmaktadır).

Sofia, hazne teknolojilerin haznesinin, içinde bir şeyin yaratıldığı ya da değişime uğradığı laboratuarlar, stüdyolar ya da atölyeler gibi çalışabildiklerini söyler. Sözgelimi, içinde türlü lezzet denemelerinin yapıldığı mutfak fırını, gerçek ve fantezinin birbirinin içine geçtiği bir üçüncü alan olarak tüketicisinin kendiliğine ilişkin düşlerini gerçekleştirmeyi test ettiği bir oyun alanı gibi işlev görebilir.[13] Bu bağlamda da yeni deneyime hayat vermekte, kullanıcısı için hayata bağlanmanın aracı olabilmektedir hazne teknolojisi. Cep telefonu örneğinde, bu haznenin, kendilik hikâyesini yazmak üzere nasıl bir laboratuar gibi çalıştığını düşünmek zor değildir. 'Kaydet', 'sil', 'düzenle' gibi seçeneklerle fotoğrafları, kısa mesajları (SMS), şarkıları ya da ses kayıtlarını ve görüntüleri düzenleyen cep telefonu kullanıcısı için sunulan laboratuar tekrar ve tekrar değiştirilerek üretilebilecek bir otobiyografinin aracıdır. Sık sık nasıl göründüğünü görmek için cep telefonuyla kendi fotoğrafını çeken ve sonrasında da çoğunlukla silen lise öğrencisi Savaş, cep telefonunun sadece muhafaza ettiği bilgilerle değil, aynı zamanda sınıflandırma, isimlendirme işlevleriyle de nasıl bir laboratuar gibi çalıştığını gösteren bir örnek vermişti. Babasının otoritesini silmek üzere, babasının telefon numarasını, baba(m) diye değil de, ilk ismiyle cep telefonuna kaydettiğini ve böylelikle de onunla telefonik bağlantı kurarken ya da telefonunu açarken kendini daha rahat hissettiğini söylemişti. Cep telefonunun ürettiği laboratuarda, kendilik hikâyesinin kontrolü kullanıcısında gibidir. Cep telefonunun Savaş için açtığı laboratuar alanda, kendisinin kontrol edemediği baba-oğul ilişkisi, babanın telefon numarasına ve ilk isminin kaydına dönüştürülmesi suretiyle kontrol edilen telefonik ilişkiyle ikame edilmektedir. Bu bağlamda, cep telefonu hayal edilen bir öznelliğin ve kendiliğin yokluğunda (ve melankolisinde), hayalin ya da arzu edilenin ikame edildiği bir oyunun aracı[14] (fort/da oyunu gibi) gibi düşünülebilir. Söz konusu oyunun aracının modern-teknik-teknolojik

13 Zoe Sofia'nın sözünü ettiğim makalesinde özellikle Winnicott psikanalizinin etkisi büyüktür. Sofia, Winnicott'un ve Winnicott'un teorisini yorumlayan Thomas Ogden'in yaklaşımı ışığında, hazne teknolojileri, geçiş nesneleri (*transitional object*) olarak düşünür ve bu teknolojilerin kullanıcıları için, bebeğin bireyleşmesi (*individuation*) döneminde bedenini saran oyuncak ayının görevine benzer işlevleri olduğunu –ki oyuncak annenin yokluğunda annenin ikamesidir– bu nesneyle ilişkide bebeğin fantezi ve gerçek arasında üçüncü bir alanda, oyunun alanında (*potential space* ya da *play space*) annenin yokluğuyla –dolayısıyla kendiliğin yokluğuyla– başa çıkmak üzere oyun ürettiğini ve oyunu –yani annenin yokluğunun hissini– kontrol ettiğini söyler. Hazne teknolojiler de tıpkı oyuncak ayı ya da battaniyeyle girilen güvenli oyun alanı gibi, kullanıcısının kendi kendilik oyununu arzu ettiği biçimde ürettiği ve kontrol ettiği alanı yaratırlar.

14 Sözünü ettiğim ancak burada yeterince derinleştiremediğim oyun tartışması için Freud'un kendi torununun oynadığı fort/da oyunu üzerine anlattığı, o an oyun alanında var olmayan annenin oyuncakla ikame edilmesi, annenin yokluğunun acısı ve hüznünün yerine oyuncağın varlığının ve onunla oyunun verdiği hazzın yerine geçmesi düşünülebilir. Bu oyunla çocuk, annesiyle ilişkisinin kontrolünü elinde tutan taraf (bir tür ilişkinin efendisi) olduğunu hissetmektedir.

bir araç olduğu hesaba katıldığında, bu aracı ustaca kullanmanın kendisi de tarihsel ve kolektif melankolinin oluşturduğu koşullar içinde arzu edilen kendilik hikâyesinin örgüsünü yaratabilmektedir. Örneğin, 64 yaşında emekli ilkokul öğretmeni ve cep telefonu tutkunu Sevim, konuşmamızın bir anında bir vesileyle uluslararası bir bankanın adını İngilizce okunduğu gibi telaffuz edemediğini biraz sıkılarak söylemiş, hemen ardından da cep telefonunu, diğer arkadaşlarının tersine nasıl ustaca kullandığını anlatmıştı: "pek çok arkadaşım, 'slm' ne demek bilmiyor, ama yenilikleri takip etmek, çağa ayak uydurmak lazım... ben de gençler gibi mesajlaşıyorum, vallahi". Cep telefonuyla kurulan, kendilik hikâyesi aynı zamanda diğerlerinin hikâyesinden farklılaşan, daha da önemlisi gerçeğin içindeki kendilik algısından farklılaşan bir hikâyenin üretimi olmaktadır. Cep telefonunun açtığı laboratuarda tekniğin kullanım bilgisiyle kurulan hikâye böylelikle gururlanmanın (akranlarından tekniğin bilgisi ve kullanımı dolayısıyla farklılaşmaktadır Sevim), hayal edildiği biçimiyle yaşanmamış modernin (İngilizce bilmenin moderne ilişkin önemli bir entelektüel sermaye gibi algılandığı hesaba katılmalı), yitip gitmiş gençliğin tekrar kurulduğu bir kendilik deneyimini oluşturabilmektedir. 2007 Turkcell yeni yıl kampanyasında, hep sarışın ve renkli gözlü olmak durumunda olan selocanların söyledikleri şarkıda net bir biçimde ortaya konduğu gibi –'umarım bu yeni yılda yeni bir senle tanışırsın / umarım senin yılın başlar bu ocakta / hayata bağlan Turkcell'le'– cep telefonu, imgeler dünyasında, melankoliyi (kendilik deneyimini kendinin arzu ettiği biçimde gerçekleştirememenin psişik ve toplumsal koşulunu) anlık da olsa kesebilecek yeni bir hayat kurgusuna bağlanma aracı gibi işlev görebilmektedir.

Bir hazne teknoloji olarak cep telefonu haznelediği tüm bilgiler ve bilgilerin düzenlenmesine, sıralanmasına, aktarılmasına olanak veren işlevleriyle kullanıcılarının kendilik hikâyelerini yazmalarına araç olur ve alan açarken, kullanıcının özneliği ve teknolojinin nesneliği yer değiştirmekte; bu ikisi arasındaki özne-nesne ayrımı bulanıklaşmaktadır. Ancak, cep telefonu özneleşirken, 'ben'in yerini tutarken, kullanıcısının minyatürü ya da replikası olmamaktadır. Sadece, cep telefonunun açtığı laboratuarda cep telefonu fonksiyonlarının işlevselleştirilmesi dolayımıyla başka biçimde üretilen kendilik hikâyesi bağlamında değil, aynı zamanda teknolojinin kendisine tarihsel olarak yüklenen güç ve otorite değerlerini, haznelediği laboratuar alanda yaratılan kendilik hikâyesine aktarması (*translate* - Latour, 2005) bağlamında da cep telefonu 'ben'in bir replikası değildir. Teknoloji, kendiliğe ilişkin hayallerin ve değerlerin aktarıldığı bir özneye dönüştüğünde, artık kullanıcısının yerine kullanıcısı gibi işlev gördüğünde (başka deyişle nesne ve özne arasındaki ayrım bulanıklaştığında), onun tanıklığında, onun aracılığında yazılan otobiyografi gücün ve otoritenin içkin olduğu bir hikâye olacaktır. Başka deyişle, kullanıcısı kendilik hikâyesini teknolojisine aktarırken, teknoloji de ona atfedilen gücü ve otoriteyi kullanıcının onun haznesinde kurulan kendilik hikâyesine aktaracaktır. Bu bağlamda, cep telefonuy-

la yazılan hikâyenin yazarı sadece kendilik hikâyesini kendi kontrolüyle yazan teknolojik özne olma hissini değil, aynı zamanda arzu ettiği kendilik hikâyesinin davasını toplumsal alanda cep telefonu kullanımı ve sahipliği dolayımıyla yürüten toplumsal faillik hissini de deneyimleyecektir. Diğer bir deyişle, teknolojinin gücünü ve otoritesini kendilik hikâyesini kurmak üzere kendileştiren kullanıcı, cep telefonu tamamlayıcılığında toplumsal mücadelesini verecektir.

Herhangi bir eğitimi olmamasına karşın, cep telefonunu kısa sürede tamir etmeyi öğrenen ve daha öncesinde yaptığı günlük boya-badana işlerini önce telefon tezgâhı, sonra da bayi açarak bırakan, yani gündelik işçi konumundan iş yeri sahibine doğru hareketini cep telefonu işlevlerine hâkim olma sayesinde sağlayan Kamil uzun konuşmamızda şöyle demişti: "yani evet biz kıroyuz, ama teknolojiyi kullanmayı biliyoruz, hangi model iyi, hangisi en iyisi biliyoruz..." Kamil iki kuşaktır gecekondu mahallesinde yaşayan, boş zamanlarını kahvehanelerde geçiren ve elinden tespihini hiç bırakmayan Türkiye melankolisinin merkezindeki 'üçüncü dünya'lardan biri olarak kıroluğa celbedilişte (*interpellation* - Uluş Baker çevirisi) sıkıntı yaşamıyordu. 'Ama' diyordu, 'yeter' der gibi, içinde kızının ve karısının fotoğrafının, sevdiği İbrahim Tatlıses şarkılarının, boş kaldıkça oynadığı tavla oyununun bulunduğu cep telefonunu göstererek, 'teknolojiyi' yani moderni, gücü ve otoriteyi tanıyoruz, biliyoruz, işlevselleştirebiliyor, kategorileştirebiliyoruz; o entelektüel sermayeye ve zevke sahibiz. Kamil'in cep telefonu, toplumsal alanda ona biçilen kategoriye ilişkin elitist yargıya karşı çıkma arzusunu, toplumsal alanın içinde konum değiştirme arzusunu, kendini toplumsal bir özne olarak kendi istediği biçimde ifade etme arzusunu öznelleştiren bir nesne olmaktadır. Cep telefonu, bu haliyle, Kamil ve pek çok diğer kullanıcı için, yürütmeyi arzuladıkları toplumsal mücadelenin aracıdır. Bu mücadele, kendilik hikâyesini yazma talebinin, moderni kendi deneyim ve bilgisiyle değiştirme ve dönüştürme arzusunun, kendi entelektüel sermayelerinin ve rafine zevklerinin toplumsal konumları belirleyen değişkenler olarak tanınması isteğinin, cep telefonu kullanımı ve sahipliğiyle ifadelendirilmesidir. Kamil'in hikâyesine benzer bir hikâyeyi 59 yaşında kendini bir mütedeyyin olarak tanımlayan Abdullah'ın cep telefonuna ve cep telefonunda yansılanan kendilik kurgusuna bakışını anlattığı konuşmamızın içinden çıkarmak mümkündür. Abdullah, haznesi genişlemeye ve daha fazla ve çeşitli uygulamaları içermeye müsait akışkan ve esnek bir teknoloji olarak cep telefonunun Türkiye pazarında kimi kullanıcıların arzu ettikleri kendilik hikâyesini doğru kurgulamak üzere Sünni İslâm pratiklerini dijital olarak uygulama programlarını muhafaza eder hale gelişini, kendisinin yürütmeyi arzuladığı kimlik mücadelesinin tezahürü olarak görüyordu. Ona göre, cep telefonunu ayet okumak, tespih çekmek, ezanı duymak, kıblenin yerini saptamak için kullanılır kılmak "İslâm ve çağdaşlığın birbiriyle uyuşmaz olmadığını" gösteren deneyimlerdi. 1998 yılında bir köşe yazısında Ali Bulaç, muhafazakâr dindarların en az laikler kadar cep telefonu kul-

lanıcısı olma hevesinde olmalarını onların modern olanı hayatlarıyla kolaylıkla bütünleştirebildiklerini ispatlar nitelikte bir olgu olarak anlatıyordu. Günlük dinî ritüelleri cep telefonu haznesinde gerçekleştirmek, gerçeğin içinde bir türlü arzulandığı biçimde ifadesini bulamayan ve mücadelesinin yapılmaya çalışıldığı bir kendilik öyküsünün 'gerçek' olabileceğini hissettiren bir ikame aracı olabilmekteydi. Melankoli, Abdullah ve diğer kullanıcılar için böylesi anlarda melankoliyi kesintiye uğratabilmenin aracı olabilmektedir. Günümüz cep telefonlarının çalışma prensibi doğrultusunda (müthiş akışkan ve esnek bir hazne olarak) muhafazakâr dindar kullanıcının cep telefonu kullanım ve sahiplik pratiği kendi modernliğinin ispatı değil, aynı zamanda cep telefonunu –moderni, tekniği, iktidarı– nasıl kendileştirdiğini, dönüştürdüğünü, değiştirdiğini hissetmesine de araç olabilmektedir. Başka deyişle, cep telefonu sadece kullanıcının kendi hikâyesini arzu ettiği biçimde yazmasının, kurgulamasının aracı olarak değil, aynı zamanda cep telefonunun makineselliğinde cisimleşen teknolojiyi etkileme, ona yön verme ya da onun çalışma prensibini yeniden kurgulama hissini de yaratabilmektedir. Her iki yönüyle de bir mücadelenin aracı olabilmektedir.

Teknolojiyi yeniden kurgulama ve içinde muhafaza edilen hikâyeyi kendileştirme, kurulan ideale yaklaştırma çabalarının toplumsal mücadelenin etkin aracı olduğunu örnekleyen başka bir gelişme yakın bir zamanda Diyarbakır'da yaşandı. Diyarbakırlı bir cep telefonu bayii sahibi olan Uğur Akar uzun süren uğraşlardan sonra yerel bir cep telefonu üreticisi ile anlaşarak, Kürtçe cep telefonunu 2009 yılında yerel piyasaya soktu. Toplam 500 adet üretilen Kürtçe menülü telefonlar piyasaya çıktıktan sonra bir ay içinde tükendi. Bu sırada Akar bir gazeteye şöyle bir demeç veriyordu: "Kürtçe günlük yaşam dili değil diyenlere, biz de kendi cephemizden bir yanıt veriyoruz... Kürtçe eğitim dilidir, bilişim dilidir... Yani Kürtçe bilişim dünyasında her alanda kullanılabilir ve kendi ana dilinde insanlar iletişim sağlarken bu menü onlara başka bir keyif verecektir".[15] Cep telefonu bir tüketim ürünü olarak, tecimselin içinde hayal edilen kimliğin, öznelliğin performansını gerçekleştirmek üzere toplumsallaşan bir meta olarak, politik bir mücadelenin de aracı olabilmektedir. Sanrısal olanı, cep telefonunun yarattığı somut ve görünür deneyimlerden ayırmak olanaklı değil. Yukarıda örneklerini verdiğim kullanıcı cep telefonu ilişkileri, ya da bağımlı ve bağımlılığı yaratan deneyimin nesnesi arasındaki bağ, hep somut ve görünür olanın ardındaki hayali ve görünmez olanı, gerçeğin içindeki sanalı, bireyselin içindeki toplumsalı ya da mikronun iç içe geçtiği makroyu incelemeye neden olabilecek deneyimleri göstermektedir. Akar, ürününü bir özgürlüğün, modernin moderne hep uzak kalmış etnik bedenler için deneyimlenmesi için bir ihtimal olarak pazarlarken, aynı zamanda bir faillik hissinin, ana dilde bedene en yakın teknolojik aletin ürettiği modern deneyimin üreticisi olma hazzını vaat etmekte-

15 *Tüm Gazeteler*, Haziran 24, URL: [http://www.tumgazeteler.com/?a=4629585] [25 Haziran 2009 tarihinde ulaşıldı].

dir. Bu vaat, tıpkı Turkcell'in Özgür Kız reklâmlarında özgürlüğün cep telefonu ile denkliğinin pazarlanmasının özgürlüğü en fazla kısıtlanan kadınlar tarafından kabulü gibi, Diyarbakırlı tüketiciler tarafından 'çekici' bir vaat olarak algılanmakta ve dolayısıyla satın alınmaktadır. Cep telefonu sanrısal olduğu kadar gerçeğe de değen deneyimleriyle kullanıcının aktif olarak tükettiği teknolojinin güç ve otoritesiyle kendilik hikâyesini oluşturmakta, geliştirmekte ve değiştirmektedir.

Sonuç

Giorgio Agamben (2009), yukarıda alıntıladığım üzere, özneleş(tir)me aygıtlarının temel olarak tamamen-insani olan mutluluk arzusunu öznelleştirmek, zapt etmek, düzenlemek ve yön vermek üzere işlev kazandığını söyler. Aygıtın etkin biçimde operasyonlarını gerçekleştirmesi için, ilişkiye geçtiği varlığın arzuladığı, kendini içinde evinde hissedebileceği bir öznellik konumu vaat etmesi, var olduğu varsayılan öznellik konumundan çıkışın ihtimalini deneyimleme fırsatını hissettirmesi gereklidir. Aygıtlarla ilişkide kurulan her kendilik hikâyesi hiçbir zaman hayali kurulan kurguyla aynı olamayacağı için, aynı zamanda yine içinden çıkılmak istenen bir öznellik konumunu yaratacaktır. Henüz var olmadığı biçimiyle arzulanan bir öznellik kurgusu için, varlık benzer işlev gösteren başka ya da aynı aygıta dönecek, kendilik hikâyesini oluşturma oyununu aygıtın dolayımıyla tekrar ve yeniden kuracaktır. Bütün bu süreçler, Butler'ın ısrarla altını çizdiği gibi toplumsal ve tarihsel koşullarla belirlenecek, iktidarın değişen operasyonlarına bağlı olarak yöntem ve yol bulacaktır.

Yukarıda, aygıtların toplumsal ve psişik alanlarda yürüttükleri özneleş(tir)me operasyonlarının, Türkiye'de kolektif melankoli ile belirlendiğini iddia etmiştim. Toplumsal yapıya sinen tarihsel ve kolektif melankoli, Türkiye'deki öznelerin bir tür ikinci doğası –habitusu– olmuştur ve bu haliyle melankoli, öznelerin tarihsel olarak teknolojilerle ilişkiye girdikleri süreçlerden beslenmiş ve bu süreçleri beslemişlerdir. Osmanlı'nın kaybının, geri kalmışlığının, yokluğunun ve suçunun melankolisini silebilecek yeni bir 'biz' (millet) kurgusu kendi içinde çelişkili, karmaşık ve tarihsel olarak değişen biçimde içi doldurulan milli-modern idealle kurulurken, teknolojiler (cumhuriyetin ilk dönemlerinde hızla yenilenen ve yapılanan karayolları, demiryolları, posta servisi, radyo yayını vb) 'bize' dair arzulanan kendilik hikâyesinin ikamesi gibi çalışmışlardır. Bu bağlamda, teknolojik aygıtlar iktidarın özneleştirme aygıtlarıyla görev paylaşımında, hem melankoliyi pekiştiren (aygıtların dolayımıyla ve düzenleyiciliğinde kurulur kendilik hikâyesi) hem de melankoliyi bozabilecek, kesintiye uğratabilecek gerçek ve sanrısal kendilik deneyimini sunan araçlar gibi işlev görmüşlerdir. Günümüzün özneleştirme aygıtlarından en arzulananları arasında başı çekebilecek olan cep telefonu, 1980 sonrası kendilik mücadelesini satın

alarak, tüketerek ve temel olarak kendi bireyselliğini koruyarak yapma eğilimi ve eğitiminde olan tüketicilerin, toplumsal ve psişik var oluş koşullarını belirleyen melankoliyi kesmek, onu belirleyen öznellik konumundan çıkışı hissetmek ve deneyimlemek üzere satın aldıkları ve tüketerek ürettikleri bir toplumsal deneyim aracı olmuştur.

Avital Ronell (1989), teknolojinin (telefonun) politika, şiir ve bilim ortasında, hafıza ve sanrının arasında bir yere konuşlanan, muhakkak devlete, terörizme, psikanalize, dil teorisine ve melankolinin de dâhil edilebileceği ölüm-destek sistemlerine bağlanan bir 'yanıt' olduğunu söyler. Teknolojiyi belirleyen tek ve en önemli etken, icat edildiği yerde ve zamanda öngörülen kullanım senaryoları ve buna bağlı olarak tasarımları değilse, aksine teknoloji tasarımından kullanımına toplumsal bir deneyimin tarifi ise; teknolojiyle verilen cevap toplumsalın ve tarihselin örgüsünü ördüğü kullanım ve anlam dünyasından çıkacaktır. Diğer bir deyişle cep telefonu, kullanıcılarının şekil verdiği ve anlamını oluşturdukları kendilik hikâyeleri kurmalarına akışkan ve esnek bir hazne olarak olanak verdiğinde, onların mutluluk arzularına cevap üretmektedir. Türkiye'de bu cevap bireyin ve kolektifin psişik ve toplumsal var oluşunu belirleyen melankoliyle melankoliye karşın ürettiği bir cevaptır. Bu cevap, ataerkil ailenin baba otoritesine karşın ve yetişkin hissi yaratacak mesafeye dair arzunun; iktidarı elinde tutan babayla, sembolik-ekonomik-entelektüel sermayeyi elinde tutan toplumun merkezini oluşturanlarla, ana dilini özgürce konuşanlarla eşitlik arzusunun; toplumsal alanda konum değiştirmenin bir koşulu olarak kendi hikâyesini diğerlerinden farklılaştırma isteğinin; dilin ve söylemin içinde kendini tanınır kılmak için kabul ettiği, 'evet' dediği kategorilere ilişkin yargılara karşı çıkma, onların yarattığı öznellik konumlarından çıkış talebinin; kendi hikâyesini teknolojinin gücü ve otoritesini kullanarak kamusal ve mahrem alanlarda ifadelendirme mücadelesinin; kendilik hikâyesini kendi arzu ettiği biçimde yeniden ve değişerek üretme arzusunun cep telefonunda öznelleştirilmesiyle anlamına kavuşur. Cep telefonu hayal edilen kendilik hikâyesini öznelleştirdikçe, duraganlıktan ve yoksunluğun hissinden çıkış için bu deneyimi üretebilecek kendine dışsal olanın tüketimine ihtiyaç duyan melankolik için, melankolinin kesintiye uğrama hissini vermektedir.

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio (2009) *'What is an Apparatus?' and Other Essays*, Stanford: Stanford University Press.

Ahıska, Meltem (2005) *Radyonun Sihirli Kapısı: Garbiyatçılık ve Politik Öznellik*, İstanbul: Metis.

Ahmed, Sarah (2004) "Affective Economies", *Social Text*, 22(2): 117-139.

Akcan, Esra (2005) "Melankoli ve Öteki", *Cogito*, 43. URL: [http://www.eurozine.com/articles/article_2005-08-25-akcan-tr.html].

Akçam, Taner (2004) *From Empire to Republic: Turkish Nationalism and Armenian Genocide*, Londra: Zed.

Appadurai, Arjun (1990) "Disjuncture and difference in the global cultural economy" M. Featherstone (der.) *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity* içinde, Londra: Sage.

Butler, Judith (1997) *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, California: Stanford University Press.

Eng, David ve David Kazanjian (2003) (der.) *Loss: The Politics of Mourning*, California: University of California Pres.

Ergur, Ali (2005) "Kredi Kartı Kullanımında Zaman Algılaması ve Borçlu Yaşam", *Toplum ve Bilim*, 102: 128-141.

Freud, Sigmund (2001) "Mourning and Melancholia" *Standard Edition of the Complete Psyhcological Works of Sigmund Freud, Vol. XIV (1914-1916)*, Londra: Vintage, s. 243-259.

Horst, Heather ve Daniel Miller (2006) *The Cell Phone: An Anthropology of Communication*, Oxford: Berg.

Ito, Mizuko, Daisuke Okabe ve Misa Matsuda (2005) *Personal, Portable, Pedestrian: Mobile Phones in Japanese Life*, Massachussettes: MIT Press.

Lehtonen, Turo-Kimmo (2003) "Domestication of New Technologies", *Journal of Consumer Culture* 3(3): 364-85.

Mol, Annemarie ve John Law (1994), "Regions, Networks and Fluids: Anaemia and Social Topology", *Social Studies of Science*, 24(4): 641-671.

Mumford, Lewis (1963) *Technics and Civilization*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Mungan, Murathan (2000) "Teknoloji ve İdeoloji", *Radikal İki*, [4 Haziran].

Navaro-Yashin, Yael (2002) *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton: Princeton University Press.

Özcan, Y.Z. ve A. Koçak (2003) "Research Note: A Need or Status Symbol?", *European Journal of Communications*, 18(2): 241-254.

Pamuk, Orhan (2003) *İstanbul: Hatıralar ve Şehir*, İstanbul: İletişim.

Rafael, Vicente (2003) "The Cell Phone and the Crowd: Messianic Politics in the Contemporary Philippines", *Public Culture*, 15(3): 399-425.

Richardson, Ingrid (2007) "Pocket Technoscape: The Bodily Incorporation of Mobile Media", *Continuum: Journal of Media and Cultural Studies*, 21 (2): 205-215.

Ronell, Avital (1995) "Our Narcotic Modernity", V. Conley (der.) *Rethinking Technologies* içinde, Minnesota: University of Minnesota Press.

— (1989) *The Telephone Book: Technology, Schizophrenia, Electric Speech*, Nebraska: University of Nebraska Press.

Sconce, Jeffrey (2000) *Haunted Media: Electronic Presence From Telegraphy to Television*, Durham: Duke University Press.

de Souza e Silva, Adriana (2006) "Interfaces of Hybrid Spaces", A. Kavoori ve N. Arceneaux (ed) *The Cell Phone Reader: Essays in Social Transformation* içinde, New York: Peter Lang.

Sterne, Jonathan (2003a) "Bourdieu, Technique and Technology", *Cultural Studies* 17(3/4): 367-89.

—(2003b) *The Audible Past: Cultural Origins of Sound Production*, Durham: Duke University Press.

Stiegler, Bernard (2006) "Disaffected Individuals" URL Belgesi: [http://www.arsindustrialis.org/Members/pcrogan/disaffectedindividual] [1. Haziran.2007 tarihinde ulaşıldı].

Suner, Asuman (2001), "Bir Bağlantı Koparma Aracı Olarak Türkiye'de Cep Telefonu: Kriz, Göç, Aidiyet", *Toplum ve Bilim*, 90: 114-130.

Tarde, Garbriel (1962) *The Laws of Imitation*, Glaoucester: Peter Smith.

Tekelioğlu, Orhan (1996) "The Rise of a Spontaneous Synthesis: The Historical Background of Turkish Popular Music", S. Kedourie (der.) *Turkey: Identity, Democracy, Politics* içinde, London: Frank Cass&Co.

Winner, Langdon (1986) *The Whale and the Reactor: A Search for the Limits in the Age of High Technology*, Chicago: University of Chicago Pres.

'Gündelik yaşam' popülizminin eleştirisi**

*Hasan Ünal Nalbantoğlu**

Özet: Yazıda özellikle postmodern ideologların 'üst-anlatılar' olarak takdim ederek temelde tutucu, giderek gerici eleştiriler yöneltmeleriyle daha da yaygınlık kazanan ve bir tür popülizm olarak düşünülebilecek düşünce karşısında kesin bir eleştirel tavır alınmaktadır. Bir tarzı olduğu dahi söylenemeyecek ve çok geniş bir tayfa yayılan bu omurgasız ve tembel düşünce aslında her tür sistematik düşünce ve yansıtımın bereketli toprağı olan 'gündelik' yaşamın dili ve düşüncesindeki amorfluk ile kayganlığı hemen tapıncağa çevirmeye yatkın bir sorumsuzluk içine düşer. Görünüşte, günlerin köpüğündeki sahte gerçekliğin 'apaçıklığı'na sığınmak, gereken uzaklığa çekilerek yoğun bağımsız ve özgür düşünceyle o gerçekliğe eleştirel bakan yurttaş olmanın görece zor yolunu seçmek yerine tüketici olmayı kurnazca tercih edenlerin girdiği kolay ve ucuz yoldur. Oysa söz konusu 'gündelik' bugün büyük oranda o gerçekliğin sürmesinde çıkarı olan egemen güçler tarafından 'imal' edilmekte ve yönlendirilmektedir. Bu durumda da 'mesafeli' ve sistematik düşünce ve yansıtım tarzlarına burun kıvıran 'gündelik' tapıncakcılığını seçen tüketici bireylerdeki düşünce egemen güçlerin hizmetinde bir soytarılık içine düşmekte hiç gecikmez.

Anahtar sözcükler: Modernlik, gündelik yaşam/dil/düşünce, ortakduyu/sağduyu, popülizm, 'uzaklaşım'

"Gündelik olan modernlik denilen yüzeyle kaplanmıştır."
Henri Lefebvre, «Quotidien et Quotidienneté», *Encyclopaedia Universalis*

'Gündelik' yaşam ve düşünce üzerine onca söz edildi ki, bu konuda yeni bir şeyler söylemeye ne gerek var? Çok doğru! Ama soralım kendimize, onca zamandır sürdürülen sözde *Annales* ekolü türevi gündelik yaşam üzerine çalışmalardan tutun da *gourmet* mutfak pratiklerine dek uzanan tarih ya da kültür çalış-

(*) ODTÜ, Sosyoloji Bölümü.

(**) Daha önce 3-6 Eylül 2009 tarihli Karaburun Bilim Kongresi'nde sunulan bildirinin sonradan genişletilmiş hâlidir.

maları ya da teoride 'üst-anlatılar'ın artık barutu tükettiğine inanılmasını talep eden ikiyüzlü Fransız postmodernlerine özenti, en azından safdil mikro anlatılarla nereye varıldı diye. Hem, yetmişli yılların ikinci yarısıyla seksenli yıllarda proto-yuppie tarihçiliğinin sözümona esin kaynakları arasında bile görülen aynı *Annales* ekolünün aslında Durkheim sosyolojisinden, dolayısıyla teorik bir konumdan yola çıkarak 'vesika' fetişizmine düşmeden araştırmalarını gerçekleştirdiğini, o parmak ısırtan başarısının tam da bu gerçekten kaynaklandığını kulak arkası etmedi mi çoğu gündelik yaşam teknisyeni?

Oysa şöyle göz attığımızda hiç de taklitçileri gibi tarih 'teknisyen'liğine indirgenemeyecek bir Marc Bloch ve de Lucien Febvre'den ya da daha 1910'larda 'gündelik' (*die Alltäglichkeit*) kavramını üstüne basa basa kullanan bir György Lukács[1] ve Henri Lefebvre'den (hani, yerinde bir tavsifle, kurgu gücünü para, iktidar ve boşgurura tahvil etme yeteneğinden yoksun şu kaprisli amatör zanaatkâr[2]) tutun da, nice başka adlara uzanan geniş tayfa, geçmiş ya da günümüzde 'gündelik yaşam' pratikleri ve bu pratikleri saran dil/düşünce üzerine yazan kalburüstü düşünür ve yazarlardan hiçbirinin teorik konumlara bigâne kalmadığının altını çizmek gerekir.

Daha ikiyüz yıl önce Fransız ordularının Jena'yı alışına tanık olan Hegel, teori ile gündelik yaşamın bereketli toprağı arasındaki alabildiğine gerilimli ilişkiye herkesçe huzursuzluğu hissedilen modernliğin kazandırmakta olduğu yeni çehreyi erkenden, eşikte farkeden bir düşünürdü. Öğrencisi Christian Gotthold Zellman'ın kendisi uzaktayken gönderdiği mektuba gecikerek de olsa Jena'dan gönderdiği, bu arada Fransız Devrimi'nin önemine değinen içeriği nedeniyle de sonradan çok alıntılanan 23 Ocak 1807 tarihli cevabî mektubundaki şu satırlar bu farkındalığın kanıtıdır:

> " [...] bu kış içine gireceğiniz dingin ve seçkin özgeyalnızlığı felsefe çalışmaya hasredeceğiniz yolundaki haberiniz beni ziyadesiyle memnun etti; zaten felsefenin de yalnızlıkla ilgili bir yanı bulunduğundan (*daß Sie diesen Winter der Einsamkeit dem Studium der Philosophie ist etwas Einsames*), bu ikisi her durumda birlikte gider. Kuşkusuz felsefe sokak aralarına ve pazaryerlerine (*Gassen und Markte*) ait [bir uğraş] değildir; ama öte yandan insanların yapıp ettiğine (*Tun der Menschen*), onların çıkar (*ihr*

1 Bu kavramın estetik, bilimler ve felsefe bağlamında son derece sistematik bir biçimde kullanımı elbette Lukács'ın geç dönemindeki başyapıtlarından *Die Eigenart des Ästhetischen*, Band 1 (Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1981), Erstes Kapitel: »Probleme der Widerspiegelung im Alltagsleben«: 27-127'de yer almaktadır. Lukács'ın 'Budapeşte Okulu' diye adlandırdığı, ağırlıkla öğrencilerinden oluşan düşün çevresinden Agnes Heller'in erken dönem kitaplarından biri de Gündelik Yaşam başlığıyla 1971 yılında Macarcada çıkmış ve sonradan İngilizceye de çevrilmiştir. Bkz. Agnes Heller, *Everyday Life*, çev. G. L. Campbell (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1984).

2 İfade Lefebvre'in ilk 1947 tarihinde yayınlanan klâsikleşmiş yapıtı *Critique de la vie quotidienne I: Introduction*'un 1991 tarihli Fransızca ikinci edisyonuna önsöz yazan Michel Trebisch'e aittir, Bkz. Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Vol. 1: Introduction*, çev. John Moore, Önsöz M. Trebisch (Londra ve New York: Verso, 1991): ix.

> *Interesse*) bulduğu şeylere ya da kibirlerini [besleyen] bilgilere de (*Wissen, worein sie ihre Eitelkeit legen*) uzak değildir."[3]

Çok sonraları çok farklı, giderek karşıt kamplarda konum tuttuğu bilinen Antonio Gramsci[4] ve Martin Heidegger gibi düşünürlerin de Hegel'in vurgusunu kendi bağımsız düşüncelerinde yankıladıklarına tanık oluyoruz. Örneğin Heidegger aynı noktayı tartıştığında, tıpkı Gramsci gibi "felsefe herkesi ilgilendiren bir şeydir [»*Philosophie ist etwas, was jedermann angeht*«]"[5] diyebilmektedir felsefenin temel kavramlarını tartıştığı bir dersinde. Aynı Heidegger, dersinin başında gene Hegel'i andırırcasına, pazaryeri benzetmesini hem felsefenin dolaşıma girdiği alanlara hem de felsefenin kendine taşıyarak ["Felsefeyle sanki büyük bir panayır yerinde gibi değil miyiz?"[6]] şöyle sürdürmektedir sözlerini:

> "Böylece felsefe, türlü çeşitli yanıltıcı biçimler, hâttâ kılık değiştirerek dolaşadurur orda burdaki pazaryerlerinde. Bir an felsefeymiş görünür, bir an hiç değil. Bir bakmışsın felsefe hiç değil [gibi], ama sonuna dek felsefedir."[7]

Öte yandan, Heidegger'in bir başka yerde de söylediği üzere, gündelik yaşama, yani sıradan insanlara özgü, ortak ama pek de güvenilmemesi gerektiğini öteden beri savunduğu "sağduyu"ya gelince, düşünür bu hususta da şöyle yazmıştır:

> " 'Sağlıklı' ortakduyu [=sağduyu; *Der »gesunde« Menschenverstand*]. O sürekli elegelirlik, işevurukluk talebini vurgulayarak, varolanların olagelişinin uzundur adına 'fel-

---

3 »Es hat mich gefreut, daß Sie mein Denken in Ihrer Abwesenheit bewahren, noch mehr, daß Sie diesen Winter der Einsamkeit dem Studium der Philosophie ist etwas Einsames; sie gehört zwar nicht auf Gassen und Markte, aber noch ist sie von dem Tun der Menschen fern gehalten, worein sie ihr Interesse, so wie von dem Wissen, worein sie ihre Eitelkeit legen.«, *Briefe von und an Hegel*, der. Johannes Hoffmeister, Band 1, 1785-1812. (Hamburg: Felix Meiner. 1952):137-138. [vurgu benim]

4 Gramsci'de yankılanan tartışma, her insanın bir bakıma entelektüel sayılması, buna karşılık toplumdaki herkesin entelektüellerin işlevine sahip olmadığı saptamasından yola çıkar. Gramsci bir yerde de şöyle yazar: "Sonunda her insan kendi meslek faaliyeti dışında bir biçimde entelektüel faaliyette bulunur. Bu demektir ki, o bir 'filozof,' bir sanatçı, beğenisi olan bir insandır; dünyayı kavramlaştırmalardan birini paylaşmaktadır; bilinçli olarak ahlâkî bir çizgiyi tutturmuştur; ve böylece belirli bir dünya kavramlaştırmasının sürdürülmesi ya da değiştirilmesinde, yani yeni düşünce kiplerinin ortaya çıkarılmasında katkısı vardır. ['Each man, finally, outside his professional activity, carries on some form of intellectual activity, that is, he is a "philosopher," an artist, a man of taste, he participates in a particular conception of the world, has a conscious line of moral conduct, and therefore contributes to sustain a conception of the world or to modify it, that is, to bring into being new modes of thought.']" Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, der. ve çev. Quentin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith (New York: International Publishers, 1971): 9.

5 *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1983: 21-22. [İng.: *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World-Finitude-Solitude*, çev. W. McNeill and N. Walker, Bloomington: Indiana 1929-30 University Press, 1995: 15]

6 »Ist das mit der Philosophie dann nich wie auf einem großen Jahrmarkt?«, *A.g.e.*: 3 [2].

7 »So geht die Philosophie in mannigfachen Scheingebilden oder auch Verkleidungen auf den Märkten umher. Bald sieht es so aus wie Philosophie und ist es ganz und gar nicht, bald sieht es so gar nicht aus wie Philosophie und ist es gerade doch.«, *A.g.e.*: 17-18 [12].

> sefe' denilegelen bilgisi karşısında pek bir çabalar durur. Ortakduyunun (*Der gemeine Menschenverstand* [literal anlamıyla: herkese ortak insan anlayışı]) kendine has bir gerekliliği vardır. O kendi haklarını kendine özgü silahlarla, yani kendine özgü iddia ve [felsefe karşısındaki kuşkularını besleyen] düşüncelerin 'açıkseçikliği'ne başvurarak savunur. Felsefe hiç çürütemez o ortakduyuyu [=herkese ortak anlayışı]; o felsefenin diline sağırdır da ondan."[8]

Hemen önemli bir noktayı ekleyelim: 'modern' kültürün pazaryerinde olduğumuza göre, burada 'bilim,' 'sanat' ve 'din' sözcüklerini 'felsefe' sözcüğü yerine ikâme etmemizde hiçbir mahzur yoktur.

Çok sonraları filme alınan bir konuşmasında da (1959?) Heidegger'in bir yanda 'dil'in artık en aşırı uca taşınarak, sanki salt bir 'enformasyon' aracıymışçasına sunulmasına [*die Vorstellung von der Sprache als eines Instruments der Information*] bir yandan karşı çıktığını, ama öte yanda da yenilerde insanın dille olan ilişkisinde ve aynı ilişkiyi kavrayışındaki sessizce, alttan alta olagelen, ve de sonuçlarını henüz değerlendirmek için oldukça erken olan bu dönüşümün [*diese Wandlung*] bizim girişimimizle önüne geçilemeyeceğini de teslim ettiğini görüyoruz. Ona göre, gündelik yaşamda kullanılan dil [*die Sprache im Alltag*] açıkça alışık olduğumuz, bildik ve yüzeysel türden ilişkiler için bir araç, aracı gibi [*als Mittel für die gewöhnlichen Verhältnisse*] düşünülmektedir. Öte yandan, dille kurulmuş bu her günkü ilişki yanında, gene dille kurulan başka türden ve Heidegger'in de doğrudan alıntıladığı Goethe'nin de altını çizdiği daha derin ilişkiler de vardır. Derin ilişkiden söz ettiğimiz anda da artık bir başka dilden, poetik olandan [*eine andere Sprache, die poetische*] dem vurmaktayızdır Goethe'nin gözünde.[9]

8 »Der »gesunde« Menschenverstand. Er pocht auf die Forderung des handgreiflichen Nutzens und eifert gegen das Wissen vom Wesen des Seienden, welches wesentliche Wissen seit langem >Philosophie< heißt. Der gemeine Menschenverstand hat seine eigene Notwendigkeit; er behauptet sein Recht mit der ihm allein zustehenden Waffe. Das ist die Berufung auf das >Selbstverständliche< seiner Ansprüche und Bedenken. Die Philosophie jedoch kann den gemeinen Verstand nie widerlegen, weil er für ihre Sprache taub ist.«, »Vom Wesen der Wahrheit«, *Wegmarken*, 2. durchgesehene Auflage (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996): 177-178. [Ing.: "On the Essence of Truth," çev. John Sallis, *Pathmarks* içinde, ed. William McNeill (Cambridge, UK ve New York: Cambridge University Press, 1998): 136-137.]

9 Metinde geçen Almanca sözcükler Heidegger'in ölümünün hemen ertesinde Alman televizyon kanallarında yayına giren ve onun eski filmleri ve görüntülerinden oluşan bir demetin "Heidegger Speaks, Part 1 [subtitling by Markus Stemm]" başlığıyla *YouTube*'a konulan kısmının başındaki konuşmadan değiştirmeksizin alınmıştır. Konuşmanın konumuzu ilgilendiren kısmı aynen şöyledir: »Die Vorstellung von der Sprache als eines Instruments der Information drängt heute ins Äußerste. Das Verhältnis des Menschen zur Sprache ist in einer Wandlung begriffen, deren Tragweite wir noch nicht ermessen. Der Verlauf dieser Wandlung lässt sich nicht unmittelbar aufhalten. Er geht überdies in der größten Stille vor sich. Zwar müssen wir zugeben, dass die Sprache im Alltag wie ein Mittel der Verständigung erscheint und als dieses Mittel für die gewöhnlichen Verhältnisse des Lebens benutzt wird. Allein, es gibt noch andere Verhältnisse als die gewöhnlichen. Goethe nennt diese anderen Verhältnisse die tieferen und sagt von der Sprache: >Im gemeinen Leben kommen wir mit der Sprache notdürftig aus, weil wir nur oberflächliche Verhältnisse bezeichnen. Sobald von tieferen Verhältnissen die Rede ist, tritt sogleich eine andere Sprache ein, die poetische.< «. Bu vesileyle filmden yaptığım transkripsiyonu düzeltme nezaketi gösteren sayın Katharina Bodirsky'ye teşekkür ederim.

Daha öncesine giderek, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki şu tartışmasını hatırlayalım: sıklıkla boş lâf ve yazı yani 'yavansöylem' yüklü, çoğu kez de merâkîlik ve müphemiyet dolu onca dayanışma ve âhenk nağmelerine, retorik lâf ebeliklerine karşın, aslında farklı dar toplumsal çıkarlar uğruna aynı yavansöylemler üzerinden birbirine karşı tehlikeli oyunların oynandığı 'gündelik' ve ona özgü dil *Dasein* için bir zeminsizlik ve düşüş sergilemekteyken, aynı gündelik söyleme özgü kavramlar ve nosyonların insanı tuhaf şekilde saran bir büyüsü de var. Heidegger'in de kabul ettiği gibi, o kavram ve nosyonlar bir çeşit trans içine bile sokabilmektedirler pratik bağlamlarda eyleyen ve söyleyen herhangi birimizi. Bir başka deyişle, Heidegger'in de zaman zaman tırnak içine alarak kullandığı sıradan bir Almanca nitelemeyle, şu 'sokaktaki adam'ı (»*Mann von der Straße*«[10]).

Bu sokaktaki adamlardan sözümona ayrıksı bir yerlerde durduğu iddia edileni herhâlde son sıralarda Baudelaire ve Benjamin üzerinden kısmetlenerek üzerine yavansöylemler üretilen, şu *flâneur* dedikleri toplumsal tip olsa gerek. Bu uçarı, zıpır tipin 'gündelik'le ve meta pazarıyla ilişkisi üzerine Walter Benjamin'in *Pasajlar*'da şu yazdıkları *flâneur* dedikleri şu bulunmaz hint kumaşını gösterişten uzak ve daha sağlıklı bir ışık altında görmemize de olanak tanımaktadır:

> "*Flâneur* pazaryerini gözetleyendir. Bilgisi de [ekonomik] konjonktürlerin gizembilimine benzer. Sermaye sahiplerince tüketiciler krallığında casusluk yapmakla görevlendirilmiştir o."[11]

Nasıl ki bilincinde bile olmayarak yerine getirdiği bu gibi kutsal toplumsal rol ve hizmetlerine dikkat edilmeksizin bu toplumsal tip ülkemizde de 'bazı' küçük, büyük burjuva gözlere pek bir çekici gelmektedir, aynı şekilde diyelim ki bir mizah dergisinin görsel ve yazı dilinde de en azından belirli yaş gruplarının gözüne büyülü bile gelebilecek, bir tür insanı saran tiplendirmeler bulunabilir. Aynı yaş gruplarının seçimini de bir kertede belirleyen 'sınıfsal' vb etmenler de ayrıca araştırılmaya değer. Sözgelimi Türkçe'deki âmiyâne dile özgü, ağırlıkla da cinsellik yüklü küfür ve dil oyunlarını güncel siyasî, ekonomik, kültürel gündemlere taşımanın insana gündelik yaşamında çekici gelen, çabucak insanı saran bir yanı var. Ama Benjamin'in deyişiyle, belki de 'modern' olmaları ve

10 Örneğin bkz. Martin Heidegger, *Was Heißt Denken?* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1954): 70. [Ing.: *What is Called Thinking?*, Ing. çev. J. Glenn Gray ve F. Wieck (New York: Harper & Row, Publishers, 1968): 73.]

11 »Der flaneur ist der Beobachter des Marktes. Sein Wissen steht der Geheimwissenschaft von der Konjunktur nahe. Er ist der in das Reich der Konsumenten ausgeschickte Kundschafter des Kapitalisten.«, W. Benjamin, *Gesammelte Schriften, V.1: Das Passagen-Werk* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982): M [Der Flaneur], 560. [Ing.: W. Benjamin, *The Arcades Project*, çev.Howard Eiland ve Kevin McLaughlin (Cambridge, Mass.: Belknap Press of HUP: 1999): Convolute M: "Flâneur," 427]. Ilgili pasaja dikkatimi çeken Dr. Sanem Güvenç-Salgırlı'ya teşekkürlerimle.

görünüşte (*wahrscheinlich*) ölümü yenme arzusu gereği 'yenilik' (*nouveauté*) peşinde koşan tüketicilerin sürekli en yeniyi (*das Neueste*) kovalamalarının her seferinde vardığı yer de herşeyin eskinin aynısı kalması sonucu,[12] kendilerini içinde buluverdikleri şu adına "sıkıntı" denilen sis bulutudur. Bu nedenledir ki, cinsellik yüklü temalar tüm dahiyâne varyasyonlarına karşın bir süre sonra aynının tekrarı olmak yazgısından kaçamadıklarından, insanlar –hele bir genç yaş grubundan ötekine geçenler– çabucak bıkıp gözlerini nafile ya da değil başka yeniliklere çevirebilmektedirler.[13]

Öte yandan, modern insanın 'tüketici' sıfatıyla içinde savrulduğu nerdeyse acınası ve hiç de yazgı oluşturmayan bu 'nesnel' gündelik bulanıklıktan özellikle düşüncede uzaklaşmak diye bir şey de var. Heidegger'e soracak olursanız, bu süreç pek de bizim istencimize bağlı, iradî gerçekleştirebileceğimiz bir şey değil. Gündelik yaşamın bağrında üreyen, ondan kopan onca akademik söylem, gündelik yaşam üzerine yazılan tonlarca bilim, kültür, sanat yazısı düşünülebilir bu hususta.

Nitekim Heidegger'in gündelik yaşam, düşünce, dil üzerine saptamasını bir başka biçimde, hem de şiir üzerinden ifadelendirişini, ilk biçimiyle 1951 tarihli dil üzerine bir yazısında da (»*Die Sprache*«,) görmemiz mümkün. Orada şöyle yazmaktadır düşünür:

> "Hakiki ozansı eser [*Die Dichtung*] gündelik dilin yalnızca daha yüksek bir kipi (*melos*) değildir asla. Tam tersine, gündelik söylemin kendisi herhangi bir çağrısının artık zor belâ duyulduğu, unutulmuş ve bu yüzden tüketilmiş bir şiirdir [*Das Gedicht*]."[14]

Öyleyse, yazımızda bu türden nüansları unutmaksızın özellikle üzerinde duracağımız bir noktayı şimdiden belirtmekte yarar var; o da şu: kimilerinin Fransızcasını şık bulup da *la quotidien* olarak ifade buyurdukları, modern kapitalist üretim tarzının koşullarına özgü baskın rengiyle hepimizi saran şu 'gri gerçeklik'in[15] yani 'gündelik' yaşamın ayrılmaz dokusunu oluşturan 'gündelik

12 »Um die Bedeutung der nouveauté zu erfassen, muß man auf die Neuigkeit im täglichen Leben zurückgehen. Warum teilt jeder dem andern das Neueste mit? Wahrscheinlich um über die Toten zu triumphieren. So nur, wenn es nichts wirklich Neues gibt.«, *Gesammelte Schriften, V.1: Das Passagen-Werk*: D [Die Langeweile, ewige Wiederkehr], 169. / *The Arcades Project*: Convolute D: "Boredom, Eternal Return," 112.

13 Bu ve yakın konularda okurun dikkatini şimdilik Ali Şimşek'in *Yeni Orta Sınıf* (İstanbul: L & M Yayınları, Epokhe dizisi, 2005) başlıklı aydınlatıcı çalışmasına çekmekle yetiniyorum.

14 Martin Heidegger, »Eigentliche Dichtung ist niemals nur eine höhere Weise (Melos) der Alltagssprache. Vielmehr ist umgekehrt das alltägliche Reden ein vergessenes und darum vernutztes Gedicht, aus dem kaum noch ein Rufen erklingt.«, »Die Sprache«, *Unterwegs zur Sprache [Gesamtausgabe, Band 12]* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985 [1959]): 28 [İng.: "Language," *Poetry, Language, Thought*, çev. ve Giriş Albert Hofstadter (New York: Harper & Row, Publishers, 1971): 208.

15 Bu ifade ve bağlamı için bkz. Henri Lefebvre, *La vie quotidienne dans le monde moderne* (Paris: Gallimard, Collection *Idées*, 1968) [Türkçesi: *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, çev. Işın Gürbüz (İstanbul: Metis Yayınları, 1998); İng.: *Everyday Life in the Modern World*, çev. Sacha Rabinovitch, Philip Wander'in yeni önsözüyle (Londra ve New York: Continuum, 2000): viii.

düşünce/dilin,' safdil sanılar tersine, hiç de sonsuz nötr bir amorfluk sunmadığı, varsa eğer onda bir 'demokratlık' onun da kötü ve hâttâ sahte bir demokratlık olduğu. Öyleyse, gündelik yaşam dedikleri çok çeşitli iç çelişmeleriyle devinen, onca görkemi yanında hemen her toplumsal düzeyde nice sefaleti de dışavuran, özne-nesne ayrımının çoğu zaman farkında olunmadan içine girildiği, sonuna dek 'insanbiçimci' (*anthropomorphisch*) bir düzey. Öte yandan, gene sanılanın tersine, alttan alta düzenlilikleri olan ve bu yüzden pek de kuralsız kaidesiz sayılamayacak bir düzlem.[16]

Günümüze egemen kentli yaşamın zihinsel yapısı gereği, en azından okur kesimlerce üzerine konuşma gereği duyulan bu doğurgan topraktan uzun bir zaman diliminde giderek 'uzaklaşıp' da kendi homojen dillerinin gelişmesiyle şekillenen, bilim, sanat, felsefe ve gündelik yaşama daha yakın duran 'din' gibi asal toplumsal etkinlikler ortaya çıkmıştır.[17] Aynı doğurgan toprak ile o topraktan ona rağmen boy atmış, kendi dilleri olan bu toplumsal etkinlik düzlemleri arasındaki gerilimli ilişkiyi Heidegger'in 'yeryüzü' (*die Erde*) ile dildünya (*die Welt*) arasında kurduğu gerilime benzetmemiz de mümkün. Bir yanda bağrından kopan homojen alanları sürekli geri çağıran yer yer nadaslı bir toprak; öte yanda da bu geri çağırma, indirgeme eğilimi karşısında kendi görece soyut dilleriyle farklı şekillerde ve ölçülerde direnen bilim, sanat, felsefe ve din gibi birbirinden farklı toplumsal pratikler.

Görülüyor ki 'gündelik' yaşam ve ona özgü dil/düşünce sonunda ondan beslenerek üzerinde yükselen homojen yapıları kumdan kalelercesine yıkıp geçme tekinsizliğini barındıran hareketli bir zemin. Tarihsel değişimin küçük ayrıntılarda boy atışını en çok o zeminde gözlemleriz. Aynı yoğunlukta bir dinamizmi

---

16 Bu nedenledir ki konu üzerine geçmiş bir ortak söyleşide Ulus Baker daha baştan bu noktaya dikkatleri şöyle çekmek gereği duymuştu: "Hemen başlangıçta yapılara ilişkin bir şey söyleme taraftarı değilim ama, mimarlığın kendi iç pratiği herhangi bir alandan çok daha fazla gündelik yaşamla yüzleşme şansına ve zorunluluğuna sahip. Çünkü, artık kentli bir dünyada yaşıyoruz. Kırın da kent olduğu bir dünyada yaşıyoruz. Burada tabii globalleşme sohbeti açmayacağım. Ondokuzuncu yüzyıldan beridir her şey kente, kentli yaşama endekslenmiş. Ve kapitalizm de kentle süregiden bitip tükenmez bir yarış içindedir her şeyden önce. Gündelik yaşamın bu amorfluğunun altyapılarını, derin yapılarını tartışmak herhalde daha iyi olacak. Çünkü amorfluktan sürekli yakınabiliriz, her zaman yapılageldiği gibi. Edebiyatçı yakınır, siyaset adamı yakınır, filozof yakınır, bilim adamı yakınır, aydın yakınır ve bu asırlardır böyle sürer. Ama bu amorfluğun derinlerinde ciddi yapılar, formlar, yaşam biçimleri bulunduğunu düşünüyorum ben. Bu yaşam formları tarihseldir, toplumsaldır, kültüreldir. Bütün bu özellikleri kendilerinde birleştirirler. Ama bence bu yüzden bir öz oluşturdukları da düşünülemez." Bkz. H. Ünal Nalbantoğlu, Ulus Baker, Murat Uluğ ve Kenan Güvenç, "Gündelik Hayat I & II," *Mimarlık* No. 272 (Kasım 1996) ve 273 (Ocak 1997): I, 35. Metinde çok kısa hatırlatacağımız üzre, Henri Lefebvre aynı noktayı bir başka biçimde zaten vurgulamıştır. Bkz. Henri Lefebvre, *La vie quotidienne dans le monde moderne*: 72-75. / *Modern Dünyada Gündelik Hayat*: 48-49. / *Everyday Life in the Modern World*: 36-37.

17 Bu hususun ayrıntılı tartışması için gene bkz. Georg Lukács, *Die Eigenart des Ästhetischen*, Band 1, Erstes Kapitel: »Probleme der Widerspiegelung im Alltagsleben«: 27-127. Almanca orijinaliyle karşılaştırıldığında yer yer eksik ve atlamalarla karşılaşılan Türkçe çeviride özellikle bkz. G. Lukács, *Estetik*, Cilt I, çev. A. Cemal (İstanbul: Payel Yayınevi, 1981), Birinci Bölüm: "Günlük yaşamda yansıtmanın sorunları": 37-86.

ne bilimsel yansıtıma (*Die Widerspiegelung*) içkin olduğu varsayılan soyut düzenlilikler, genellikler ve bilimsel yasalarda ne de hep aynı yerde durarak sürekli aynı insanî şeylerden kendi soyutluğuyla söz eden sanat –işte bu nedenle 'insanbiçimci'dir en soyut sanat bile– ile felsefe ve din gibi diğer yansıtım düzlemlerinde görebiliyoruz.

İşte, özellikle doğrudan gözlemlenebilen, günlerin köpüğündeki o yüzeysel hareket bereket ve devinim, kimimizi 'gündelik' olanı yüceltmek gibi bir yanılsama içine düşürüyor. Oysa, böylesine bir indirgemecilikle her bir şeyi salt gündelik olanın düşüncede işlenmemiş ham bağlamlarına indirgemiş olsaydık, ne sanat yapılabilirdi ne de bilim. Daha da ileri gidip sert bir ifade kullanırsak, 'gündelik' olanı tapıncağa çevirmenin uzaktan sınıfsal çağrıları da olabilecek nesnel bir kaçışın göstergesi olduğunu öne sürmemiz bile mümkün. Dolayısıyla, 'gündelik' olana tanınan önceliğin oynak sınırlarını olabilecek en az hatalı tahminle çizmek gerekiyor, bu zeminin nice gelip geçiciliklerle yüklü yapısı düşünüldüğünde.

Bununla düşüncenin ille de kaskatı teori ve modellere, soyut kavram kurgularına dayanması gerektiğini savunmuyoruz kuşkusuz. Tam tersine, esneklik ve müphemliktir 'rapsodikliğini' kazandıran düşünceye; ölçüsünü tutturmak koşuluyla ama.

Zaten Adorno'nun doğrudan 'gündelik yaşam'ın dalgalarıyla kendi boğuşmasını örtük bir biçimde anlattığını bizlere düşündürten *Minima Moralia*'sındaki saklı erotizmi açığa vurmak çabasına girişmiş Eva Geulen'in düşünürün bir başka kavramı olan "olumsuz [tersten] özgürlük"le yakından ilgili altını çizdiği gibi, daha işin başından yanlış yaşamda doğruluk aranamayacağı tarzında kategorik bir önbelirlemeden yola çıkmak gerekiyor. Böyle bir kabulle yola çıkıldığında da, gündeliğin sıradanlığındaki ayrıntıları ve dipte yatan düzenlilikleri kimi teori saplantılı fikir kabızlarının yaptığı gibi felsefi ya da edebi seviyenin altında görüp de burun kıvırarak araştırmaya değmez diye daha baştan geçiştiremeyiz.[18]

Gene de o pek bir sihirli sanılan amorfluğu içinde alabildiğine insanbiçimciliği ve barındırdığı özne-nesne ayrımıyla 'gündelik,' bağrında ayrışarak ondan uzaklaşmışken gene de onunla insanbiçimci nitelikleri paylaşan sanat, din ve felsefe gibi toplumsal pratikler ya da işleyişinin doğası gereği tam tersi, yani insanbiçimcilikten olabildiğince uzak başka tür düşünce ve yansıtım kipleri, somut konuşursak 'bilimler' için bereketli bir toprak olmasına karşın, en başta sınıflararası ilişkilerin aldığı biçimler ve hele çatışmalar düşünüldüğünde, çelişkilerden arınmış bir alan gibi görülmemelidir asla.

18 " [...] ; the categorical impossibility of any 'right life' brings to the surface those mundane details of daily life that usually fall below the threshold of philosophical, or even literary, dignity.," Eva Geulen, "No Happiness Without Fetishism," "Minima Moralia as Ars Amandi," *Feminist interpretations of Theodor Adorno*, der. Renâee Heberle (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 2006): 97-112.

Bunun yanında, 'gündelik yaşam' konusuna doğrudan odaklanmış eski bir söyleşimizde (bkz. not 16) öne sürülenleri Lefebvre'in de 60'lı yılların ikinci yarısını kaplayan 'esercoşku' (*euphoria*) etkisiyle de yazıldığı izlenimini bırakan 1967 tarihli çalışmasında bir başka biçimde vurgulamış olduğunu gözden kaçırmamak gerek. Lefebvre kent merkezli sermaye egemenliği ve 'kentsoyluluk' (burjuva) koşullarında yükselen 'kültür' (*la culture*) karşısında geçmişin köylü kökenlerine özgü 'tarz' (*le Style*) ve tüm oyunsuluğuyla 'festival'in (*la Fête*) hızla inişe geçtiği, modernlik öncesinin o eski 'gün'ünün (*le jour*) de artık kayıt altına alınarak '*la journée*'ye dönüştüğü yeni tarihsel-toplumsal koşullara damgasını vuran 'gündelik yaşam'ın (*le quotidien*) görünürdeki sıradanlık, gelip geçicilik ve bayağılığının altında bile uygun koşullarda patlamaya hazır bir sıradışılık bulunduğunu öne sürer. Böylece 'gündelik' ile 'festival' arasında kesin bir karşıtlık (*l'opposition du quotidien et de la Fête*) kurulmuş olmaktadır. Lefebvre'in çağdaş sınıflı toplumun ana özelliği saydığı *le quotidien*'e hiç de olumlu bakmadığını ve kitabının sonuna eklediği kurgu söyleşide belirttiği gibi, "bürokratik denetli tüketim toplumu" adını yakıştırdığı toplumda *homo sapiens*'in vardığı son nokta *homo quotidianus*'un da artık insandan çok bir '*automaton*'a benzediğinin altını çizdiğini de[19] bu arada unutmayalım.

İşte bu nedenlerle, şimdilerde gündeliğe ait çok şey –'mizah' bile– metalar dünyasının gri tonlarını taşıyan sözümona bir 'kültür'ün sarfedegeldiği yavandilin bulaşmasının etkisiyle, modernliğe özgü sıradanlığın sıkıntı sisiyle kaplanmış, potansiyel şiddet yüklü aynı grilikteki kentli yaşamın, giderek sonu gelmez bir suluzırtlaklık seli altında (örneğin 'reality show'lar) tuzlanıp çoraklaşan toprağından payını almaktadır.

Demem şu ki, genellikle burnu büyük düşünce ve yansıtım tarzları karşısında sanki hep sağlıklı bir antidotmuşcasına, sanki tek direniş alanıymış gibi görülen gündelik yaşam/düşünce kiplerine –örneğin gene 'mizah'– daha eleştirel yaklaşmak, çok iddialı kaçmayacaksa, onları 'şen' bir bilimin bünyesine yedirerek dönüştürmek gerekiyor. İnsani bilimler ve sanat gibi, tarih içinde 'gündelik'teki

19 «Le *quotidianus* est-il encore un homme? C'est virtuellement un automate. Pour qu'il retrouve la qualité et les propriétés de l'être humain, qu'il dépasse le quotidien au sein du quotidien, à partir de la quotidienneté!», *La vie quotidienne dans le monde moderne*: «Terrorisme et quotidienneté»: 354. / *Modern Dünyada Gündelik Hayat*: "Terörizm ve Gündelik Hayat," 208. / *Everyday Life in the Modern World*: "Terrorism and Everyday Life," 193. Lefebvre'in burada dikkatleri çekmek istediği nokta, modern toplumun bizzat kendisinin terörist olduğudur. Dikkatli bir gözün yaşamın değişik düzeylerinden gözden kaçırmayacağı tedhiş örneklerinin sergilendiği böylesi bir toplumda 'gündelik' olanı yüceltmek çok ciddi bir popülist hata içine düşmekten öteye gidemez. Hele 'gündeliğe' özgü düzlemde yer alan yapaylık ve lüzumsuz ayrıntılarda ve oralarda yaşanan deneyimleri saran müphemlik bulutu içinde varlığı çok kuşku götürür bir 'hakikilik' aramak yönündeki felsefî saplantı, en basit deyişle, bir safdillik, zevksizlik [*la naïveté*] örneğidir. "Safdilliği tam nerede aramalı? [«Où se situait exactement la naïveté?»] sorusunun yanıtını aramaya girişen Lefebvre gündelik yaşama ilişkin bu teorinin saplanıp kaldığı yeri çok büyük olasılıkla popülizmde bulabileceğimizi öne sürmektedir Lefebvre (bkz. *La vie quotidienne dans le monde moderne*, «Présentation d'une recherche»: 75. / *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, "Bir Araştırmanın ve Bazı Bulguların Takdimi": 49.)

amorfluk ve çok çeşitlilik sunan somutluktan uzaklaşmalarından ötürü kendi soyut ve homojen dil düzlemleri oluşmuş bulunan etkinlikler, hakikilik iddiasındaysalar eğer, üzerinde yükseldikleri ama kapitalist modernlik koşullarında çoraklaşarak hızlı bir bellek yitimine de sahne olan, gene de vazgeçilmez bu toprağa indirgenmeyi reddetmek, mesafeli ve eleştirel konumlarını korumayı sürdürmek zorundadırlar.

Söylemek istediğimi Roland Barthes'ın bir teşhisini kullanarak başka türlü de ifade edebilirim. Eğer 'gündelik' olanın bir cephesini bir 'sanat dalı' yoluyla işlemek gibi bir uğraş içinde değil de, burada girizgâhını yapmaya çalıştığımız gibi, 'bilimsel' yansıtımın nesnesine dönüştürerek anlamak çabası içindeysek, o zaman tıpkı Barthes'ın sıkıntılarının "kendi kodu içinde üstlen[emeyeceği], yani *açıkla[namayacağı]*"[20] yollu yazdığı üzre, günümüze özgü 'gündeliğin' o çoğu kez kozmetik çekiciliğine kapılarak, bir başka deyişle salt 'gündeliğin' kodlarından hareket ettiğimizde, aynı 'gündeliği' bilimsel bakımdan anlayamayacağımızı kendimize daha baştan hatırlatmamız gerekir.

Burada sanat yapmaktan çok farklı bir 'uzaklaşım'dan söz ettiğimiz sanırım yeterince açık olmalı. Bir kez daha Barthes'ın deyişini ödünç alırsak, burada gerçekleştirmeye çalıştığımız ne liriktir, ne de tumturaklı sözler savurmak çabası içindeyiz. Ve de gündelik yaşama egemen ve çoğu zaman altı oyuk 'kanılar' (*doxa*) karşısında, tarih sürecinde üretilen 'anlam'dan yana çıkmanın hep yanında duran Barthes'ın bilim hakkında şu yazdıklarını unutmaksızın:

> "...; ama Bilim'e (paranoyak söylem) karşı da bastırılmış [ilga edilmiş?] anlamın ütopyasını ayakta tutmak gerekir. [«...; *mais contre la Science (le discours paranoiaque), il faut maintenir l'utopie du sens aboli.*»]"[21]

Neden? Çünkü bu durum tüm stereotip kalıplarla –salt gündelik değil, siyasi, bilimsel, sanatsal, dinî ve felsefî de– aramıza bir mesafe koymayı da gerektirmekle kalmaz, 'gündelik' dil yanında boş lâf ve yavansöylem tehdidi, giderek istilası altındaki öteki dilleri de kriz içine itip, onları panikletmemizi, böylece 'anlam'ın içerdiği ütopyayı da savunabilmemizi mümkün kılar.

Çok değil, daha 1934 yılında, kafasında kavak yellerinin estiği, o günden beri de doğru ya da yanlış çuval dolusu yorum ve spekülasyona konu edilegelen o kısa rektörlüğünde hem üniversite-dışına hem de akademik faaliyete özgü gündeliği kaplayan gri gerçekliğin sisinde tökezleyip de burnu sürtülerek istifası-

---

20 «...: il ne pouvait assumer son trouble dans le code même du trouble, c'est-à-dire *l'exprimer*:...», «Roland Barthes par Roland Barthes» Roland Barthes, *Œuvres complètes, Tome III: 1974-1980*, Édition établie et présentée par Éric Marty (Paris: Édition du Seuil, 1995): 159. [Türkçesi: Roland Barthes, *Roland Barthes*, çev. Sema Rifat, gözden geçirilmiş ikinci baskı (İstanbul: YKY, 2006): 103 [l'exclusion ~ Dışla(n)ma]. / İng.: *Roland Barthes by Roland Barthes*, çev. Richard Howard (Londra: Macmillan, 1977): 85-86 [l'exclusion ~ Exclusion]]

21 *A.g.e.*: 161. / Türkçesi: 105. / İng.: 87 [l'exemption de sens ~ Anlamdan muafiyet]. (Türkçe çeviri tarafımızca Fransızca aslı ve İngilizce'ye çevirisiyle karşılaştırılarak biraz değiştirilmiştir.)

nı basan Heidegger, huzurlu bir tefekkür ve çalışma için bir kez daha çekildiği Todtnauberg'teki kulübeden eşine hitaben kaleme aldığı 11 Ekim tarihli mektubunda Hegel'i uzaktan yankılarcasına şöyle yazmaktaydı:

> "Gazete eğlendirici, buradan [kulübeden] bakıldığında şeylerin göründüğü kadarıyla. Ama sıradan ve küçük olan da gerekli ve sadece bir aptal onları ortadan kaldırmaya kalkışabilir; zîrâ büyük ve birincil [önemde] olan, [sıradan, küçük olanın] ötekisi sıfatıyla başka türlü nasıl çıkabilirdi ki ortaya – gerçekten de bu karşıtlık olmaksızın insanlar ne birini ne de ötekini görebilirler."[22]

Arkada bıraktığımız yüzyılın son döneminde sermayenin küresel egemenliği altında alabildiğine kısırlaştırılan, dolayısıyla öteki dil ve düşünceleri yeşertme gücüne artık belki de ihtiyatla yaklaşılması gereken 'gündeliğin' toprağında eşinmemiz talep ediliyorsa hâlâ kimilerince, tarihten günümüze öteki yansıtım tarzlarına neden geçmek gereği duyulduğunu birilerinin bizlere açıklaması gerekecek. Bu açıklama getirilmediği sürece, gündelik-varoluşun gerçekliğine öncelik tanıyan, böylece kavramlar karşısında nerdeyse alaycı bir tutum takınan eski dostu Kracauer'i eleştirirken Adorno'nun benzer bir bağlamda ve o bildik sivri diliyle sarfettiği şu ifadeyi hatırlayacağızdır ister istemez:

> "Varoluşsal [olan] felsefeden kaçtığında soytarılığa dönüşür."[23]

Örneklerini 80'lerden bu yana yegâne kamu alanımız olduğuna bizleri inandırmaya çalışıp da, iyi ki insanların 'gündelik' sağduyusuna çarpan medyada günbegün sergilenen *quotidien* bilgiçliklerde izlemiyor muyuz zaten?

---

22 »Die Zeitung ist belustigend; wie solche Dinge sich von hier oben gesehen ausnehmen. Aber das Mittelmäßige u. Kleine ist notwendig u. ein Narr, wer es besitigt haben möchte, denn wie sollte Anders das Große u. Erste sich abheben - u. ohne Abhebung sehen die Menschen ja weder das Eine noch das Andere.«. *»Mein liebes Seelchen!«: Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride, 1915-1970*, Hrsgb. von Gertrud Heidegger (München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2005): 188. [Ing.: Martin Heidegger, *Letters to His Wife, 1915-1970*, seçen, derleyen ve notlandıran G. Heidegger, çev. R. D. V. Glasgow (Londra: Polity Press, 2008): 145.]

23 »Der Philosophie ausweichend, wird das Existenzielle sich zur Clownerie.«, Theodor W. Adorno, »Der wunderliche Realist: Über Siegfried Kracauer«, *Noten zur Literatur*, Vol. III (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 [1974]): 393. [Ing.: "The Curious Realist: On Siegfried Kracauer," *Notes to Literature*, Vol. III, çev. Shierry Weber Nicholsen (New York: Columbia University Press, 1992): 63.

Beyoğlu'nda iki berber: İki ayrı anlatı tipi ve iki ayrı erkeklik

*Gül Özsan**

Özet: Bu makale, 1960'lardan beri Beyoğlu'nda berberlik yapan iki erkek kardeşle yapılan görüşmelere dayanıyor ve onların kendi yaşam öykülerini aktarırken ne tür anlatılar kurduklarını inceliyor. Çalışmanın ana savını, erkeklerin farklı anlatı biçimlerinin farklı erkekliklere işaret ettiği oluşturuyor. Her ikisi de cinsiyet kimliklerini anlatıları yoluyla kuruyorlar. Ağabey Tarık Bey'in anlatısında, (hegemonik?) erkek cinsiyet kimliğinin pek çok özelliği görülebiliyor. Merkezinde kendisinin etki gücünün olduğu bir anlatı kuruyor ve esas olarak hikâyeleştirmiyor. "Hayat" hakkında genellemeler yapıyor, açıklamalar getiriyor ve hayattaki hedeflerine ve bunlara ulaşmaya yönelik girişimlerine odaklanıyor. Anlatısı tümüyle karşıt özellikler barındıran Hasan Bey ise konuşmasının hiçbir yerinde aktif bir özne olarak bulunmadığı gibi her şeyi hikâyeler biçiminde anlatıyor. Kadınların ağırlıkta olduğu bu hikâyeleri uzun uzadıya anlatmanın tadını çıkarıyor. Makalenin diğer bir eksenini, iki kardeşin anlatılarının temel izleklerinden biri olan bir sinema yıldızıyla (Türkân Şoray) kurulan bağ oluşturuyor. İki berber farklı mesafeler alarak ve anlatılarının genel çerçevesine uygun şekilde Türkân Şoray'dan konuşuyorlar. Küçük erkek kardeş, pek çok hikâyenin yer aldığı ve zaman zaman küçük değişimler gösterse de hep bir takibin olduğu bir Türkân Şoray anlatısı kuruyor ve çok yakın bir mesafeden konuşuyor. Büyük erkek kardeşin anlatısı bu unsurların hiçbirini taşımıyor. Tarık Bey, "kadın olarak" beğenilen ve "kıskanılan" bir sinema yıldızından konuşsa da belli bir mesafeyi koruyarak ondan söz ediyor.

Anahtar sözcükler: Beyoğlu, berberler, cinsiyet kimlikleri, aile tarihi, erkeklik, erkek anlatıları, sinema yıldızı, izleyici-yıldız ilişkisi

Giriş

Bu çalışma, 1960'lardan beri Beyoğlu'nda berberlik yapan iki kardeşle yapılmış görüşmelerin incelenmesine[1] dayanıyor. Çalışma, bir ailenin iki erkek ferdinin (ağabey ve kardeş) kendi yaşam öykülerini aktarırken, ne tür anlatılar kurduk-

(*) Marmara Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

1 Bu iki görüşme, 5 Mayıs ve 23 Haziran 2008 tarihlerinde gerçekleştirildi.

larını göstermeyi amaçlıyor. Çalışmanın ana problemini ayrı anlatı biçimlerinden yola çıkılarak farklı öznelliklerin ve erkeklik tarzlarının görülebileceği tezi oluşturuyor. Farklı erkeklikleri görmenin yollarından birinin, farklı anlatı tiplerinin bulunduğuna dikkat etmek olduğunu düşünüyorum. Anlatılar, kurguları ön plana alınarak analiz edilecek. Dolayısıyla hikâyelerin nasıl anlatıldığına, anlatıların kurgusal boyutuna bu çalışma dikkati çekmeyi amaçlamaktadır. İki erkek kardeşin anlatıları analiz edilirken, kurdukları anlatı konumları izlenerek onların nasıl bir erkekliği tanımladıkları görülmeye çalışılacak.

Çeşitli çalışmalarda belirtildiği gibi kadın anlatıları ile erkek anlatıları birbirinden belirgin farklılıklar göstermektedir (Tannen, 1993; Johnstone, 1993; Coates, 1996; Talbot, 1998; Cameron, 1998; Coates, 2002). Kadınların anlatılarının odağında, toplumsal dayanışma, yardımlaşma ve çeşitli sosyal ilişkiler yer alırken, erkeklerin anlatıları genel olarak başarıya ve rekabete ağırlık verir (Tannen, 1993: 69). Randall, erkeklerin kişisel "hikâyeleriyle" kadınların kişisel "hikâyeleri"nin hem yapı hem de üslup olarak birbirinden farklılığına dikkat çekmektedir (Randall, 1999: 23). Erkeklerin anlatılarının merkezinde, kamusal görünümleri ve başarıları bulunuyor. Daha ilginç olanı ise, erkeklerin aileye ilişkin ve en özel anlatılarında bile başarı unsurunu, kamusal yaşantılarını ve görünümlerini ön plana çıkarmalarıdır. Genellemeye yakın bilgiler sunmaya ve hüküm vermeye yatkınlık, daha kısa ve kestirme bir konuşma biçimi de erkeklerin anlatılarının genel bir özelliği gözüküyor. Kadınların anlatılarındaki temel bir farklılık erkeklere göre daha fazla hikâyelendirerek anlatmalarıdır. Anlatılarının merkezini kamusal görünüm ve başarıları oluşturmadığı gibi, tersine bu alanlar bile yakınlarındaki kişiler ve aile dolayımıyla anlatılıyor.[2] Kadınların anlatıları, anlatılan anı ve olayı zamansal olarak anlatı anına çekmeyi, dolayısıyla hem kendine hem de karşısındakine yaşatarak anlatma özelliği de taşıyor. Bu çalışma, kadınların ve erkeklerin anlatılarındaki bu genel farklılıklara karşın bu ayrımı aşmayı, erkeklerin anlatıları arasında da belirgin farklılıklar bulunduğunu, aynı aileye mensup erkeklerin bile farklı anlatılar kurduğunu göstermeyi amaçlıyor.

Çalışmada, aynı zamanda bir ailede iki erkek kardeşin (ağabey ve kardeş) anlatılarının farklılığından yola çıkılarak, aile ve aile tarihlerine ilişkin bilginin

2 Muğla, Denizli, Aydın, Kahramanmaraş ve Gaziantep kentlerinde, yakın zamanda tamamladığımız araştırmada bu kentlerde eşraf ailelerinden kadınlarla ve erkeklerle yaptığımız görüşmelerde, bu ailelerde kadınların erkeklerden farklı anlatılar kurduklarını gözlemledik. Kadınların anlatıları hem içeriği hem de anlatı biçimi ve kurgulanışı açısından bu ailelerdeki erkeklerin anlatılarına benzemiyor. Erkeklerde aile anlatısı bir tür firma anlatısına dönüşüyor. Bir aile firması olmalarında ve gelişmelerinde kendilerinin etkilerini, başarılarını ve kamusal görünümlerini ön plana çıkarıyorlar. Kadınlar ise, aileden çeşitli fertlerin hikâyelerinin içinde yer aldığı, kadınların eğitimlerine vurgu yapan ve anne-baba arasındaki ilişkiye dair bilgiyi içeren bir anlatı kuruyorlar. Ayşe Durakbaşa (Proje Yürütücüsü), Meltem Karadağ, Gül Özsan, *"Türkiye'de Taşra Burjuvazisinin Oluşum Sürecinde Yerel Eşrafın Rolü ve Taşra Kentlerinde Orta Sınıflar,"* TÜBİTAK Destekli Proje: 2006-2008. Ayrıca bkz. Özsan, Gül, Ayşe Durakbaşa ve Meltem Karadağ (2009) "Eşraf Ailelerinde Kadın Anlatıları", *Kadın Belleğini Oluşturmada Kaynak Sorunu*, Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı 20. Yıl Sempozyumu kitabı.

sağlanmasının temel bir yolunun, aynı ailede ayrı konumlardaki kişilerin anlatılarının incelenmesi olduğu tezi ileri sürülmektedir. Kadınlık ve erkeklik kimlikleri büyük ölçüde ailenin içinde oluşuyor ve aile tarihi bağlamı içinde belli bir anlatıya dönüşüyor. Farklı kadınlık ve erkeklikler, bu nedenle farklı aile tarihleriyle bağlantılı da düşünülebilirler. Erkeklerin aile tarihlerini nasıl anlattıkları, birbiriyle ilişkili ve ayrı olarak kendilerini nasıl konumlandırdıkları ve nasıl kardeşler oldukları bilgisi onların ailelerini ve aile fertlerini nasıl gördüklerini yansıtmasının yanı sıra kendilerine ilişkin nasıl bir erkekliği anlattıklarını da gösteriyor.

Çalışmanın üçüncü eksenini, iki kardeşin anlatılarının temel izleklerinden biri olan bir sinema yıldızıyla kurulan bağ oluşturuyor. Türkân Şoray, onların anlatılarında pek çok anlam ve duygunun yüklenildiği bir imge. Ama aynı zamanda farklı mesafeler alarak Türkân Şoray'dan konuşuyorlar. Kendi erkekliklerine ilişkin anlatıları bu açıdan da farklılık gösteriyor. Küçük erkek kardeşin anlatısından, zaman zaman değişimler olsa da onun Türkân Şoray'ı hep takip ettiğini anlıyoruz. Anlatısının kimi yerlerinde çok yakın bir mesafeden Türkân Şoray'dan konuşmaktadır. Ablası Nuran Hanım'dan mı yoksa Türkân Şoray'dan mı söz ettiğini ya da hangisi için ağladığını onun anlatısından çıkaramıyoruz. Büyük erkek kardeşin anlatısı bu tür unsurların hiçbirini taşımıyor. Belli bir mesafe alarak Türkân Şoray'ı anlatıyor ve Rüçhan Adlı'yla birlikteliğinden hemen sonra da onu izlemekten vazgeçiyor. Anlatısının bundan sonraki kısmında ise Şoray'dan "sultan" olarak söz ediyor.

Bu çalışma açısından daha önemli bir soru ise, bu anlatılarda aynı zamanda "geçmişin" nasıl anlatıldığı ve kurulduğudur. Erkekliğe, aile tarihine ve bir sinema yıldızına ilişkin bu iki anlatı geçmişin kurgusal niteliğine esas olarak vurgu yapılarak incelenecek. Bir ailedeki iki erkek anlatısının kurgu yönünden analizi, bizi bir kez daha kadınların ve erkeklerin anlatılarının çeşitliliğine, dolayısıyla farklı kadınlık ve erkekliklerin olduğuna götürebilir. Çok iç içe geçen kurguları burada görebiliriz. Örneğin, Türkân Şoray, bir yandan hayat öykülerinin temel bir parçası, aileden biri ve aileden fertlerin onun dolayımıyla anlatıldığı bir kurucu unsurken, bir yandan da geçmişe duyulan özlemin, belli bir dönemin ve beğeninin, nostaljinin açığa vurulduğu bir imge. Dolayısıyla aile ve erkekliğe ilişkin anlatıları bu imgeyle bağlantılı olarak da kuruluyor. Tüm bunlar belirgin bir geçmişin izini, belirgin bir geçmiş kurgusu özelliğini taşıyarak bugüne geliyorlar. Aşağıda görüleceği üzere, "geçmişte ne yaşadığımız" ve "geçmişin nasıl olduğu", aynı zamanda yaş, bellek ve hatırlamayla ilintili olarak da belli kurgulara dönüşüyor (Draaisma, 2008). Randall'a göre, "geçmişi nasıl hikâyeleştirdiğimiz", ve "hikâyelerimiz", "kendimizi yaratma" sürecimizle ve kimliğimizin oluşumuyla bağlantılı ele alınabilirler (Randall, 1999).

Görüşülen iki kişi de kendilerini, bulundukları yerleri (Ayvalık, İstanbul ve Beyoğlu), mesleklerini (berberlik mesleğini), aile fertlerini ve aile tarihlerini,

Türkân Şoray'a hayranlıklarını farklı anlatılar kurarak anlatıyorlar. Mensup oldukları ailenin tarihine dair anlatılarını çok ayrı kurucu hikâyelere dayandırıyorlar. İstanbul'a geliş, berberlik mesleğiyle kurulan bağ, anne ve baba arasındaki ilişki, ağabey Tarık Bey'in yaşadığı aşk bu iki anlatıda tümüyle farklı kuruluyor. Hatta iki anlatı arasında çelişkiler ve karşıtlıklar bulunuyor.

Tarık Bey ve Hasan Bey[3]

Tarık Bey 1942'de Balıkesir'in Gömeç ilçesinde doğmuş. 13 yaşında babasının isteğiyle berber dükkânında çalışmaya başlamış. Boyu müşteriye yetişmediği için ayaklarının altına lokum kasası koyduğunu hatırlıyor. İzmir'de askerliğini yaptıktan sonra 23 yaşında İstanbul'a gelmiş. Tarık Bey'in 1965 yılında İstanbul Sıraselviler'e gelişi, anlatısının dönüm noktasını oluşturuyor. Çocukluğunda babasından dinlediği İstanbul hikâyelerinin kendisini İstanbul sevdalısı yaptığını söylüyor. Hasan Bey ise 1952'de Ayvalık'ta doğmuş. Berberlik işine de 15 yaşında orada başlamış. Askerliğini İskenderun'da ve daha sonra da Gölcük'te yapmış. Ardından 1973'te evlenip aynı yılın sonlarında mesleğini İstanbul'da sürdürmek düşüncesiyle Sıraselviler'e gelmiş. Küçükken evden ayrılan, neredeyse hiç tanımadığı ağabeyi Tarık Bey'le bu dönemde İstanbul'da tanışıyorlar. Onun gibi ağabeyi de o tarihte başkalarının yanında berber olarak çalışıyor. Hasan Bey kısa bir süre sonra ağabeyine, birlikte bir berber dükkânı açma önerisinde bulunuyor. Bu fikir hayata geçiriliyor ve o tarihten başlayarak birlikte çalışıyorlar. Beyoğlu'nda 1970'lerin ortalarında açtıkları berber dükkânı bugün de aynı yerinde. Tarık Bey ve Hasan Bey, dördü kız ve üçü erkek olmak üzere yedi kardeşler. Hasan Bey'in kendisinden hemen hemen 15 yaş büyük olan ablası Nuran Hanım, onun Türkân Şoray'la ilgili anlatısının odağında bulunuyor. Beyoğlu'ndaki berber dükkânlarında birlikte çalışan Tarık Bey ve Hasan Bey'in müşterilerini geçmişte olduğu gibi bugün de esas olarak üst orta sınıf erkekler oluşturuyor.

Neyi, nasıl anlatmalı?

Görüşülen iki kişinin (iki erkek kardeşin) mensup oldukları ailenin tarihini anlatırken kendi kişisel anlatılarını birbirinden çok farklı kurucu hikâyeler üzerine temellendirmeleri, pek çok nedenin (cinsiyetlerine, çeşitli özellik ve konumlarına bağlı olarak ailelerinde farklı şeyler yaşamalarının) yanı sıra yaş, hatırlama ve bellek olgularıyla ilintili olarak da düşünülebilir. Draaisma, psikologların 1980'li yıllardan beri, belleğimizin kişisel deneyimlerimizi depoladığımız bölümünü "otobiyografik bellek" olarak andıklarını belirtmektedir. Ona göre otobiyografik belleğin kendine özgü birtakım kuralları vardır. Daha önceki çalış-

3 Yazıda geçen tüm isimler değiştirilmiştir.

malara referansta bulunarak,[4] çağrışımlarımızın gençlik dönemlerimize eğilimli olduğunu ve ilk anımız da içinde olmak üzere anımız zannettiğimiz pek çok şeyin aslında daha sonraları gerçekleştirilmiş bir yeniden kurgu olduğunu ileri sürmektedir (Draaisma, 2007: 13-38). Burada temel bir soru; kurgunun tam da ne olduğudur. Kurguyu, yaşanılan somut şeylerden kopuk, belli bir gerçekliğinin olmadığı, dolayısıyla "boş" bir şey olarak mı düşüneceğiz? Tersine anlatılar, aslında pek çok faktörle birlikte geniş bir sosyal bağlam içinde kuruluyorlar. Dolayısıyla anlatılar hem taşıdıkları yapısal unsurlar ve belli bir dönemdeki toplumsal koşullarla bağlantıları açısından hem de bu anlatıların kendisinin kurucu birer unsura dönüşmesi yönünden büyük önem taşırlar. Ayrıca bir kişinin bir şeyi nasıl anlattığı, yani o kişinin anlatısının nasıl bir nitelik gösterdiği sorusu, her zaman bunu niye öyle anlattığının sorusunu da beraberinde taşımaktadır. Görüşmelerde olduğu gibi her zaman ve her birimiz için önemi olan bir soru, neyi, nasıl anlatmak gerektiğidir. Hasan Bey ve Tarık Bey ayrı anlatı tarzlarına sahip oldukları gibi bize belli şeyleri anlatıyorlar, aşağıda görüleceği gibi anlatmadıkları pek çok şey söz konusudur. Özellikle araştırmacının kendisi ve özellikleri görüşmeyi etkileyen unsurlardan biridir. Kurdukları anlatılar ve aldıkları mesafe esas olarak kadın bir görüşmeciyle kurulan belli bir ilişkiyi yansıtıyor. Örneğin, görüşmemiz sırasında, Hasan Bey kendisinin ve anlattıklarının görüşmeci üzerindeki etkisiyle daha az ilgileniyordu, daha ön planda olan anlattığı kişiler, olaylar ve onlara ilişkin hikâyelerdi. Tarık Bey ise kendisinin ve anlattıklarının yarattığı etkiyle belirgin olarak ilgileniyordu ve anlatıcı konumunu alırken, bir kadınla bir erkek arasında oluşabilecek belli bir cinsiyet dilini de göz ardı etmeden konuşuyordu.

19. yüzyılda bellek ve hatırlama üzerine yapılmış çalışmalar, çocukların deneyimlerini kategorilere ayırdığını, "belli olaylara değil, benzer deneyimlere atıfta bulunan anılar" oluşturduklarını göstermektedir. Bunların otobiyografik bellek üzerindeki iki temel etkisinin olduğu belirtilmektedir. Bir yandan "birçok anı ve belli olaylar, birtakım şablon ve rutinlere uygun hâle" gelirken, bir yandan da aynı süreç kendi karşıtını da üreterek, "belleğe daha çok aykırılıklar, istisnalar, sürprizler" depolamaktadır. Bunun ilk anılarımız için önemi, ilk anılarımızın "bir tekrar ve rutin arka planı talep" etmesidir. Bu da üç yaşından sonra mümkün olmaktadır (Draaisma, 2007: 13-38). Draaisma'nın daha çok ilk anılarımız için sözünü ettiği, tekrar ve arka plan konusu aslında bu iki anlatıda da belirgin fark edilebiliyorlar. Tarık Bey'in anlatısında İstanbul'a geliş ve o dönem, önemi sürekli vurgulanan bir tema ve bir başlangıç noktası, dolayısıyla onun anlatısının bir tür "altın dönemi" olduğu gibi aşağıda görüleceği üzere birçok şeyin, olayın ve kişinin onun üzerinden anlatıldığı bir arka plan da. Hasan Bey de İstanbul'u

4 19. yüzyılın sonunda Francis Galton, "hatıra efekti" ve aynı dönemlerde Hermann Ebbinghaus ise bellek üzerine çalışmaktaydı. Galton aynı zamanda modern öjenizmin kurucusuydu. Ebbinghaus ise felsefeciydi. Bkz. age: 17-26.

önemsiyor, özellikle mesleğiyle ilintili olarak öne çıkarıyor, ancak kendinden ve erkeklik kimliğinden, duygularından söz ettiği yer Ayvalık ve biraz da askerliğini yaptığı Gölcük'tür. Ayrıca anlatısında yer verdiği kadınları (Türkân Şoray anlatısında bunlardan biri) kendisi için hep çok özel kadınlar olarak anlatıyor. Tarık Bey'in anlatısı bu tür unsurları içermiyor. Hasan Bey'in anlatısının "altın dönemi" ise çok ilginç bir biçimde yine ailesinin, annesinin, kız kardeşlerinin, ablasının ve Türkân Şoray filmlerinin olduğu Ayvalık'taki dönem. Ancak, İstanbul'da da mutsuz olduğunu anlatmıyor. Yukarıda da ifade edildiği gibi, bu iki anlatının belirgin bir özelliği, geçmişe ilişkin anlatılar olmalarıdır. Geçmişin nasıl hatırlandığı ve kurulduğu aynı zamanda anlatıcılar açısından belli bir öznelliği de taşıyor. Kişiler farklılık ve özelliklerini geçmişe ilişkin anlatıları yoluyla da kuruyorlar. Bununla birlikte görüşme ve tüm anlatılarda bugünün ve dönemin kendi gündeminin etkisini de görebiliriz. Burada her iki anlatıcı aynı biçimde olmasa da geçmişi bugünün koşullarından anlatıyorlar. Aşağıda görüleceği üzere, Türkân Şoray'a ilişkin anlatılarında bunu görebiliriz.

Draaisma ikinci olarak, zamanın akışının anılarla olan ilişkisine işaret etmektedir. Ona göre zamanın akışı anılara (kimi kez duygularla pek de alakalı olmayan anılara) şekil ve anlam vermektedir (Draaisma, 2007: 58). Dolayısıyla anıların belli bir biçim kazanmaları ve anlamlı hale gelmeleri, zamanın akışının onlara sağladığı bir şeydir. Bu, aynı zamanda kimi "anıların zamanla neden bir anlatı yapısına büründüğünü de açıklar: Olay nerede gerçekleşmişti, (...) kim anlatmıştı, o sırada yanımda kim vardı, ne şekilde tepki vermiştim gibi ..." Böylelikle anılar, "iyi anlatılan bir hikâyenin bütün unsurlarına" sahip olur (Draaisma, 2007: 63, 64). Burada önemli husus; hangi anıların daha çok anlatı biçimlerine dönüştükleridir, dolayısıyla anıların özelliklere bağlı olarak belli anlatı örüntülerinden söz edip etmeyeceğimizdir. Sonuçta anılar belli bir zaman akışı üzerinden anlatılara dönüşüyorlar. Burada zamansal akış doğrudan kurucu bir unsur olarak rol oynar. Hasan Bey ve Tarık Bey'in anlatılarının çıkış noktalarını İstanbul'a gelmeleri oluşturuyor ve buradan başlayarak pek çok hikâyeyi anlatıyorlar. Akışı ve belli bir kurgusu olan anlatılar kurarak konuşuyorlar. Anlatıları belli bir çıkış noktasını içerdiği (İstanbul'a gelme) gibi anlatılarındaki akış (hem zamanın hem de anlatının akışı) ve hikâyeleştirme de fark edilebiliyor. İstanbul'a gelişin hikâyeleştirilmesi, aynı zamanda iki anlatının da en yakınlaştığı yer. Çünkü Tarık Bey, tüm anlatısı boyunca esas olarak olayları değerlendiren, hükümlerde bulunan ve genellemeler yapan bir anlatıcı konumundayken sadece İstanbul'a geliş anılarını bir hikâyeye dönüştürerek anlatıyor. Anlatısının çıkış noktasının İstanbul oluşunun ise ileride görüleceği gibi ona göre pek çok sebebi var. Birinci nedeni, kendisi için İstanbul'un o dönemlerde (1960 ve 70'ler) inceliğin, edebiyatın, sanatın ve birçok olanağın olduğu bir yer olmasıdır. Bu nedenle de son derece ayrıntılı ve canlı tasvirlerle söz konusu ettiği dönemin İstanbul'unu anlatıyor.

Draaisma'nın izinden giderek, kişisel anlatıların kurulmasında, bellek, hatırlama ve yaş olgularına bir kez daha bakarsak, tüm bunların hem hatırlayacağımız şeylerin sayısını ve hatırlama biçimlerimizi (hangi olayları daha canlı hatırladığımızı) hem de anılarımızı ve hayat hikâyelerimizi anlatış biçimlerimizi etkilediğini söyleyebiliriz: "Zaman ekseninin sol tarafında hatıra tümseği adı verilen bir tümsek meydana gelir. Bu tümseğin konumu araştırmadan araştırmaya biraz değişiklik gösterir, ama merkezinde yirmi yaşın yer aldığı on yıllık bir dönemi kapsayan anılarda şaşmaz bir yoğunluk vardır." Yaşlandıkça eski yıllarımızı hayat hikâyemizin belli bir parçasını oluşturan dilimler olarak hatırlarız. Böylelikle, "yaşlı insanların bu hikâyeleri anlatış biçimleri kendi kimliklerini tarif eder ve açığa vurur." Anlatıcının "hikâyeleri az çok tutarlı göstermeye" çalışması ise hayat hikâyelerimizin çoğunun ortak bir yanıdır (Draaisma, 2007: 191, 193, 213, 214). Hasan Bey ve Tarık Bey'in anlatılarında onların kendilerini nasıl anlattıkları ve konumlandırdıkları, farklılıklar ve ortaklıklar, kendi kimliklerini inşa edişlerine ilişkin de ipuçları sağlıyor. Davidoff'un belirttiği gibi, kimlikler, esas olarak aileyle bağlantılı olarak ve aile dolayımıyla kurulmaktadır (Davidoff, 2002: 50).

Aile tarihleri, erkeklik üzerine çalışmaların kısa bir özeti ve iki erkek anlatısı

Kişilerin ailelerine ve aile tarihlerine ilişkin anlatıları, bulundukları ailedeki konumlarına (Özsan vd., 2009: 189-200) ve çeşitli özelliklerine –cinsiyete, yaşa, eğitim durumlarına, fiziksel özelliklerine ve ailede kime benzediklerine vb.– bağlı olarak değişmektedir. Ailenin farklı fertlerinin ailelerini nasıl gördükleri ve anlattıkları, aynı zamanda bize aileye ve aile tarihlerine ilişkin çok önemli bilgiler veriyor. Aileyle ilgili vurgulanması gereken temel bir nokta, aile biçimlerinin ve anlamlarının, mekân ve zaman içinde büyük çeşitlenmeler gösterdiğidir (Davidoff, 2002: 58). Aynı aileden farklı fertlerin anlatıları, bizi aileye ilişkin tek, genellikle birbirine benzer, eşitleyici ve temelde sadece kadın-erkek eşitsizliğini barındıran bir yapı olarak düşünmekten alıkoyacağı gibi, ailede belli konumlardaki kadın ve erkekler arasında ittifakların nasıl kurulduğuna ve dahası cinsiyet kimliklerinin oluşumunda bu ittifakların önemine ilişkin ipuçları sunuyor. Aynı ailede erkek kardeşlerin veya kız kardeşlerin sahip oldukları konumlar ve güçler hakkındaki bilgi, aynı zamanda cinsiyete bağlı konumların daha ayrıntılı incelenmesi, ailede cinsiyet eşitsizliğinin daha derin analiz edilmesi imkânını sağlayabilir. Ailelerde bazı kadınlar anlatıları ve kurdukları dil itibariyle genellikle "erkek alanı" sayılan alanlara[5] daha yakınken, kimi erkeklerin

5 Anlatıları, kadınlar ve erkeklere ait sayılan bütün özellikleri, alanları ve genellemeleri yeniden değerlendirmek için bir vesile olarak görebiliriz. Her toplumsal çevrede erkeklere ait sayılan özelliklerin ve alanların ayrı biçimde kurulduğunu ve kendi içinde de çeşitlilik barındırdığını göz ardı etmemek gerekiyor. Erkekliğe ilişkin genellemelerin bütünüyle geçersiz olduğunu ileri sürmüyorum, ama araştırmalarla ne ölçüde isabetli olduklarını saptamak gerektiğini düşünüyorum.

de daha çok kadınların anlatılarından beklenenlere yakın anlatılar kurduklarını da gözlemleyebiliriz. Örneğin kimi anlatılarda, küçük erkek kardeş ilginç bir biçimde daha fazla kadın alanına ve diline yakın olabiliyor.[6] Kimi kez bu fertlerin (burada Hasan Bey'in anlatısının), özellikle anne-babalarıyla ve ağabeyleriyle olan ilişkileri ve onlar hakkındaki anlatıları, "kadın anlatıları"na çok benziyor. Yukarıda belirtildiği gibi, hikâyeleştirme, daha çok kendisinin nasıl etkilendiğini anlatma, yaşanılan olayın etkilerini anlatı zamanına taşıma ve bir kamusal başarı öyküsü anlatmama, bizim aslında genel olarak kadın anlatılarına atfettiğimiz özelliklerdir.

Tarık Bey ve Hasan Bey'in anlatılarında, ağabey ve küçük erkek kardeşin anne-babalarıyla mesafelerinin aynı olmadığını görüyoruz. Bu nedenle de ilginç bir biçimde hem aile tarihlerini hem de cinsiyet kimliklerini anlatıları yoluyla da kuruyorlar.[7] Cinsiyet kimliklerini, annelerine yakınlık, abla ve kız kardeşleriyle yardımlaşmaları ve ailenin geçimine katkıda bulunmalarıyla bağlantılı anlatıyorlar. Bununla birlikte dikkatli bakıldığında anlatıları ayrı nitelikte cinsiyet kimliklerini barındırıyor. Aynı ailede cinsiyet farklarının sadece kadın ve erkek fertler arasında olmadığını insana düşündürtüyor. Yukarıda ifade edildiği gibi, kişilerin kendi kadınlık ya da erkeklikler kurguları, kendi ailelerinden söz ettikleri, ailelerini, aile fertlerini ve aile öykülerini anlattıkları bir bağlamda daha açık görülebiliyor. Bu çalışmanın esas olarak gösterdiği şey, aynı ailenin kadın ve erkek fertlerinin anlatılarının kurgu yönünden analizinin, bizi kadınların ve erkek anlatılarının çeşitliliğine götüreceği ve dahası cinsiyet kimliklerinin, dillerinin ve ittifaklarının nasıl kurulduğuna ilişkin önemli bilgiler sağlayacağıdır.

İki erkek kardeşin anlatılarının birbirinden farklı kurucu hikâyelere dayanmasını, yukarıda olduğu gibi hem aile tarihleriyle bağlantılı (aile tarihinin, fertlerinin çeşitli niteliklerine bağlı olarak nasıl farklılık gösterdiğini) olarak hem de erkeklik anlatıları ve farklı erkeklikler açısından değerlendirebiliriz. Burada "erkeklik" kelimesinden, "toplumsal cinsiyet" kavramsallaştırmasında olduğu gibi, biyolojik, özsel farklılık değil, çok çeşitli ilişkiler yoluyla kurulan ve belli eşitsizlikleri içeren toplumsal bir inşa kastedilmektedir.[8] Sancar, erkeklik ve ka-

6 Cengiz vd.'nin belirttikleri üzere, erkeklik alanının dili bugün tam olarak keşfedilebilmiş değil (2004: 69). Aynı biçimde farklı erkeklik biçimlerinin, özellikle belli mesleklerdeki erkeklerin dilini –berberler bu açıdan ilginç olabilir– de araştırmış değiliz. Dolayısıyla erkeklerin anlatılarını tekleştirmeyip, farklı erkeklerin farklı anlatı tiplerinin ortaya çıkarılması gerekmektedir.

7 Aile, her zaman eve karşılık gelmese de, Durakbaşa'nın da belirttiği gibi erkeklerin, farklı "erkeklik" kurgularının önemli bir boyutunu, onların ev içindeki yaşama katılma/katılmama biçimleri oluşturuyor (Durakbaşa, 2008: 20). Özbay ve Baliç, erkeklerin "evle ilişkili olarak hangi temsil biçimleri içerisinde üretildikleri" sorusunun önemine vurgu yapıyorlar. Onlara göre erkeklerin evlerinde neler yaptıklarına ilişkin bilgi esas olarak kadınların konuşmaları yoluyla bizlere gelmektedir (Özbay ve Baliç, 2004: 97). İki cinsiyet arasında eve yönelik duyguların (ev ve aile duygusu) ve aidiyetlerin farklılık göstermesi de aynı biçimde üzerinde durulmaya değer bir noktadır (age: 99).

8 Erkekliğin toplumsal bağlamda şekillenen bir şey olduğunun kabulü, ilk kez feminist kuramların sosyal bilimler alanına getirdiği bakış açısının etkisiyle gerçekleşmiştir (Sancar, 2009: 24).

dınlığın, "ortak çıkar" etrafında kurulan, –biyolojik olmayan– toplumsal ve siyasal olarak bütüncül "kimlik"ler olarak inşa edilen özelliğine dikkatimizi çekmektedir (Sancar, 2009: 35. Ayrıca bkz. Özbay ve Baliç, 2004: 91). Bu soru, yani erkekliğin ne olduğu ve nasıl tanımlanabileceği sorusu, erkeklik hakkındaki çalışmaların yanıtlamaya çalıştığı ilk sorulardandır. Sancar'ın uyardığı gibi, erkeklik deyince neyi tam olarak kastettiğimiz büyük önem taşımaktadır. Burada önemli olan, bu isimlendirmeyle, "erkeklerin davranışlarını mı, kimlik olarak kurulmuş erkekliği mi, ilişkisel olarak temsil edilen erkekliği mi, imge olarak sunulan erkeklikleri mi, söylem olarak kurulmuş bir "erkekliği" mi kastettiğimiz ya da doğrudan yaşanan, gözlenen ve pratik olarak icra edilen erkekliklerden mi" söz edildiğidir (Sancar, 2009: 20-30). Erkeklikteki bu anlam gidiş gelişlerine ve yüklenen anlamlara, bahsedilenin tam da ne olduğunun önemine vurgu yapmaktadır. Ancak, burada bizce önemli olan bir husus da, bu iki alanın aynı zamanda nasıl bir bütünlüğü oluşturduğu, birbirini kurmayı ve dönüştürmeyi de içerdiğidir.[9] Dolayısıyla bu ayrılığın aslında pratik ve teorik olarak olmadığıdır. Erkekliğe ilişkin söylenebilecek diğer bir husus ise erkeklerin homojen bir grup olmadıklarıdır. Dolayısıyla tek ve benzer bir erkek tipinden söz edilemeyeceği gibi, erkekliğin yalnızca kadınlık ile karşılıklı ilişkide ortaya çıkan bir kategori olduğu da düşünülemez. Erkeklik, diğer erkeklerle ilişkiler içinde biçimlenen, çeşitli dışlanma ve içerme pratiklerini içeren ve kendi içinde de hiyerarşik yapıyı barındıran bir kategori olarak görülebilir (Onur ve Koyuncu, 2004: 34, 35, 47). Hegemonik erkeklik kavramı tam da bu noktada gündeme gelmektedir. Sancar, hegemonik erkeklik kavramının gelişimine yol açan şeyin, "egemen erkeklik tarzları ile iktidar ilişkileri arasında bağ kuran bir açıklama geliştirme gereği ve bütün erkeklerin bu iktidar örüntüleri ile olan ilişkilerine olan mesafesini anlama isteği" olduğunu belirtmektedir (Sancar, 2009: 31). *Hegemonik erkeklik* kavramı, R.W. Connell tarafından üretilmiştir (Connell, 1998: 245; Connell, 1995). Connell'e göre, hegemonik erkekliğin oluşumunda, kadınlarla kurulan ilişkinin yanı sıra ikincil konuma itilmiş çeşitli erkeklik biçimleri de etkin olmaktadır (Connell, 1998: 245). Carrigan vd., hegemonik erkekliğin, "erkeğin doğru doğasını yansıtan bir şey olarak görülmemesi gerektiğini; erkeklerde kadınsal öğelerin de olabildiğini", dolayısıyla tarihsel bir kurgu olduğunu ve başka türlü kurulmaya da açık olduğunu ileri sürmektedir (Carrigan vd., 2002:106 akt. Cengiz vd., 2004: 54). Burada yanıtı aranması gereken sorular, hegemonik erkekliği oluşturan karakter ve kişilik özelliklerinin neler olduğu, bu özellikleri ve buna uygun davranışları göstermeyen erkeklerin kendilerini nasıl algıladıkları ve farklı toplumsal ortamlarda bu erkeklere nasıl bakıldığıdır (Cengiz vd., 2004: 53).

9 Yine de Sancar'ın belirttiği gibi, erkekliğin yukarıdaki anlamları düşünüldüğünde, kavram olarak belirsiz, açıklayıcı olmaktan çok betimleyici olan niteliğini, dolayısıyla "sadece olumsuzlukları tanımlayan aşırı basitleştirilmiş bir terim"e dönüşme riskini de her zaman içinde taşıdığını unutmamamız gerekiyor (Sancar, 2009: 20).

Çeşitli araştırmaların gösterdiği gibi, erkeklik çalışmalarında bugün gelinen nokta, tek bir erkeklikten değil, birden çok erkekliğin –"erkeklik-ler"in– varlığından söz edebileceğimizdir. Bu çalışmalarda, aynı cinsiyet sisteminde birden fazla erkeklik üretildiği, bu erkekliklerin birbirleriyle ve farklı güç, iktidar odağı ve kurumlar ile farklı ilişkiler içine girdiği, ayrı kültürel bağlamlarda farklı biçimlerde temsil edildikleri ve kimi temel ayırt edici sosyal kıstaslara –sınıf, etnik köken, din, cinsellik ve fiziksel özellikler vd.– bakılmadan bu erkekliklerin yorumlanmalarının mümkün olamayacağı ifade edilmektedir (Connell, 1995, akt. Özbay ve Baliç, 2004: 93, Onur ve Koyuncu, 2004: 34-35). Erkekliğin kurucu öğelerinin, erkeklik konumları ve davranışlarının neler olduğu, dahası kadın ve erkek olmanın anlamının nasıl kurulduğu soruları bu alandaki çalışmalar açısından büyük önem taşımaktadır.[10] Sonuçta, erkek ve kadın olmanın anlamı devamlı müzakereyi içeren ve yeniden üretilen bir nitelik göstermektedir. Bu bir yönüyle, erkekliğin söylemsel inşası ve bir öznelleşme sürecidir de. Bu nedenle de, değişken, dinamik ve çeşitlenen niteliklerde "erkeklikler"den söz edebiliriz (Cengiz vd., 2004: 54). Farklı erkeklikleri inceleme ve belirleme çabası,[11] belli genellemeleri içeren erkeklik hakkındaki söylemleri aşmamızı sağlayabilir (Onur ve Koyuncu, 2004: 46). Cinsiyetler arasındaki güç ve iktidar ilişkilerinin daha kapsamlı analizi, kadınlar ve erkekler arasındaki ilişkilere bakmanın ötesine gitmeyi gerektirmektedir. Kadınlar arasındaki farklar gibi, erkekler arasındaki farklar da eşitsizlik ve iktidar ilişkilerini içermektedir (Bora, 2005 ve Sancar, 2009).

Yukarıda belirtildiği gibi bu çalışmanın ana tezini, ayrı anlatı biçimlerinden gidilerek, ayrı erkeklik tarzlarının görülebileceği oluşturuyor. Çalışmada aynı ailenin iki erkek ferdinin anlatıları, iki ayrı erkek cinsiyet kimliğinin nasıl kurulduğunu göstermektedir. Anlatılarını kurarken ayrı anlatıcı konumlarını alıyorlar. Onların farklı anlatı konumlarını, anlattıkları diğer öykülerin yanı sıra (diğer aile fertleri, bulundukları yerler, Türkân Şoray vb.) kendilerinin erkek cinsiyet kimliğine ilişkin anlatılarında da görebiliyoruz. Hasan Bey, aşağıda görüleceği üzere, aslında anne ve babasının ilişkisini anlatmıyor, babasını da

10 Cengiz vd.'nin, içinde bulundukları alan araştırması bağlamında gündeme getirdikleri (Serpil Sancar tarafından yürütülen, "Hane ve Piyasa Ekseninde Erkeklik" başlıklı, TÜBİTAK tarafından desteklenen proje) çalışkanlık, başarı, sertlik, dayanıklılık, kararlılık, cesaret vb. özelliklerle tanımlanan erkeklik konum ve davranışlarının hangi anlamlar içerdiği ve bu konumları oluşturan ve pekiştiren, (dahası genel bir kod haline getiren) mekanizmaların neler olduğu soruları temel önemdedir (Cengiz vd., 2004: 51). Aynı biçimde belirli farklılıklar dikkate alınarak (gelir grubu, yaş, eğitimlilik, farklı kültürel çevreler vb.) gündelik hayattaki erkeklik temsillerine; toplumsal cinsiyet rollerinin oluşumundan, medyada, edebiyatta ve sanattaki temsillere kadar, değişen erkeklik kurguları da bu alanın önemli inceleme konularını oluşturuyor. Ancak Cengiz vd.'nin de belirttikleri gibi bu durum, erkekliğe ilişkin belli genellemelere varamayacağımız, dolayısıyla tümüyle görecelik içeren bir alandan konuştuğumuz anlamına da gelmiyor (Cengiz vd., 2004: 53, 55).

11 Kadınlara ilişkin çalışmalarla kıyasladığımızda erkeklik konusunda daha az çalışma bulunmaktadır. Türkiye'de de erkekler hakkındaki çalışmalar sınırlılık göstermektedir. Sancar'ın çalışması bu konuda önemli bir boşluğu doldurmaktadır (Bkz. Sancar, 2009; Cengiz vd., 2004: 50).

mesleğiyle ilintili olarak anlatma gereği duyuyor. İstanbul'daki hiçbir ilişkisini bilmiyoruz. Eşine de Ayvalık'ta âşık olduğunu ve orada evlendiklerini anlatıyor. Etkilendiği kadınlara bağlılığını vurgulayan ve söylediği ilişkileri benimseyen bir anlatı kuruyor. Tarık Bey'in anlatısının merkezini ise kendisi ve kendisinin yarattığı etki oluşturuyor. Pek çok kadın var anlatısında, ama hiçbiri bir öyküye dönüşmüyor. Cavidan Hanım bile anlatısında kurucu bir kişi değildir. Diğer pek çok ilişkisinin yanı sıra süren "ince ve duygulu" bir ilişkidir. Birtakım zorunluluklar sonucu berberlik mesleğini seçtiğini, ama kişiliğinin esas olarak edebiyat ve sanata yatkın olduğunu belirtiyor. Kendisine ilişkin anlatısını, kendisinin zor bir yapıda olduğu ama aynı biçimde çok etkileyici bir erkek olduğu biçiminde kuruyor. Eşine ilişkin hiçbir anlatı kurmuyor. Genel olarak bakıldığında, Tarık Bey ile Hasan Bey iki ayrı erkeklik tipini temsil ediyor. Tarık Bey'in anlatısındaki pek çok özellik hegemonik erkekliğe işaret ediyor. Hasan Bey ise tüm anlatısı boyunca ve kurduğu tüm öykülerde bunun tersi bir erkeklik tipini yansıtıyor. Anlatısında kendisinin etkisiyle hiç ilgilenmiyor. Çok etkilenen, ablası, annesi ve Türkân Şoray için ağlayan, anlattığı kadınlara âşık ve/veya bağlı bir kişi olarak görünüyor. Olayları ayrıntılarıyla, adeta zamanı durdurarak ve anlatı anına taşıyarak anlatmaktadır. Annesi ve ağabeyinin sevgilisi Cavidan Hanım ölmüştür, ama zaman sanki orada durmuştur, dolayısıyla tüm bu yaşananlar bugüne taşınmış ve şimdi olmuş gibidir.

İzleyici-yıldız arasındaki ilişki: Türkân Şoray örneği

Yukarıdaki iki görüşmenin bir diğer özelliği, 1960 ve 70'lerde Beyoğlu'nun, sinemanın ve Türkân Şoray'ın birarada anlatılıyor olması. Bu çalışma, aynı zamanda Türkân Şoray'ın her iki anlatıda nasıl yer aldığını, iki anlatıcının söz konusu dönemde onu nasıl gördüklerini ve ondan nasıl etkilendiklerini gösterme amacı taşımaktadır. Türkân Şoray bu anlatılarda derin toplumsal bir imge olarak yer almaktadır. Onların Türkân Şoray'ı adeta aileden biri olarak takip ettiklerini ve onu yaşadığı ilişkilere bağlı olarak konumlandırdıklarını ve değerlendirdiklerini görüyoruz. İzleyici (hayran) ile sinema yıldızı arasındaki ilişkinin niteliği ve mesafesi hakkında önemli ipuçlarını bu iki görüşme barındırıyor.

Kaya Mutlu, 1960'larda izleyici mektuplarında Yeşilçam imgesini incelediği çalışmasında (2002) izleyici-yıldız ilişkisinin niteliğini ele almaktadır. Yıldızlardan borç para, iş, aşk, ahlâklı bir yaşam, daha uygun partnerler, daha iyi bir ilişki, düzenli bir aile hayatı talep eden bu mektuplar, *izleyici/okur-yıldız* ilişkilerinin niteliğini göstermektedir (Kaya Mutlu, 2002 ve Şenol Cantek, 2004: 20). Bu mektuplarda izleyicinin, gerek yıldızı uyarmak istediği ve onunla konuşmaya ihtiyaç bulduğu konular gerekse kullandığı dil ve üslup, izleyicinin bu ilişkiyi[12]

12 Yüksel'in Alberoni'den hareketle ifade ettiği gibi aslında yıldız ve izleyici arasında, karşılıklı bir bağımlılık söz konusudur (Yüksel, 1998: 20).

çok yakın bir mesafeden kurduğunu yansıtmaktadır. İzleyici, bu konumu dışında, ana/baba, kardeş, evlat, âşık, arkadaş, kanaat önderi, aile büyüğü ve kimi zaman rol modeli kimlikleriyle de yıldıza hitap etmektedir (Şenol Cantek, 2004: 20.) Şenol Cantek'e göre bu durum 1960'lardaki Yeşilçam yıldızları için daha fazla düşünülebilirdi. "60'larda yerli film artistleri,[13] galaksi sisteminin bir parçası gibi uzak ve erişilmez, uçucu hayal kahramanları olarak değil, dert ortağı, âşık, ebeveyn, hami vs. olunabilecek, hesap sorulabilecek ve beklentilere cevap vermeleri konusunda baskı yapılabilecek, şöhretli ama elle tutulabilir bireyler olarak görülmektedirler" (Şenol Cantek, 2004: 20). Burada önemli bir husus, yıldızla ilişkinin ayrı kesimler ve çevreler tarafından nasıl kurulduğu ve değiştiğidir. Dolayısıyla izleyicinin, en başta toplumsal sınıf, cinsiyet olmak üzere pek çok faktöre bağlı olarak –eğitim, bulunulan toplumsal çevre ve yerleşim yeri, dil, etnik yapı, hatta belirli meslek ve zanaatlara göre vb.– farklılık gösterdiğini unutmamak gerekiyor. Daha odaklı bir soru, kimlerin nasıl bir ilişki kurdukları ve tüm bunların neler sağladığıdır. Bu çalışmada görüştüğüm Hasan Bey ve Tarık Bey çok uzun süredir (1960'lardan beri) Beyoğlu'nda berberlik mesleğini yapıyorlar. Bu nedenle anlatılarında belli bir zamanın ve mekânın izleri ve bunun bir sinema yıldızına ilişkin imgelerine, onunla kurdukları ilişkiye olan etkisi görülebiliyor. İkinci önemli bir husus ise onların berber oluşları ve berber dükkânından anlatılarını kurmalarıdır. Aşağıda vurgulanacağı gibi, berber dükkânları, gündelik yaşama, çeşitli kadınlık ve erkekliklere, belli estetik formlara ve dahası sinema yıldızlarına ve onların görünüş, davranış ve özel yaşamlarına ilişkin konuşulduğu ve bütün bu alanların yeniden kurulduğu önemli mekânlardır. Dolayısıyla onların Türkân Şoray'la (bir sinema yıldızıyla) kurdukları ilişki bunlarla da bağlantılı düşünülebilir. Ayrıca, Hasan Bey, annesinin Selanikli, "beyaz ve çok güzel" bir kadın olmasıyla bağlantılı olarak, dolayısıyla Türkân Şoray'a benzerliğine imada bulunarak ve onun devamında bir sinema yıldızından söz ediyor. Aynı zamanda ablasının Türkân Şoray'a çok benzediğine vurgu yapmaktadır. Bu nedenle de onun bir sinema yıldızından giderek mi ailesinden yakın kadınları anlattığını ya da tersini yaptığını belirtmek güç. Burada önemli olan, aile ve aileden kadınların bir sinema yıldızıyla iç içe anlatılışı ve her bir kişinin aile ve yaşam öyküsü ve birbiri için kurucu ana unsurlara dönüşmesidir. İzleyici-yıldız ilişkisini izlersek, ikinci bir husus ise izleyicinin, yıldıza yakınlığını ve varlığını nasıl yorumlayacağımızdır. Dyer yıldız olgusuyla ilgili araştırmalarda izleyicinin varlığının göz ardı edildiğine dikkati çekmektedir (akt. Yüksel, 1998: 20). İzleyici ve yıldız arasındaki ilişkinin yoğunluğu aynı zamanda toplumdaki baskılar, dışlanma ve çelişkiler gibi birtakım somut durumlara karşılık gelmek-

13 Şenol Cantek, 1950'li yıllardan 70'lere kadar bir sinema magazini olarak yayınlanan *Pazar Dergisi*'nde, 1960'lı yıllarda dönemin yıldızlarına "artist" denilmesinin uygun bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre bu tanımlama, Dyer'in "yıldızı kapitalist sistemin ürünü olarak gören ve onu, eylemlerinden sorumlu olmayan, 'seri üretim' bir imge olarak algılayan" anlayışa yakındır (Şenol Cantek, 2004: 19, akt. Yüksel, 1998: 6-7).

tedir. Dolayısıyla bunlarla en fazla karşı karşıya kalanlar, yıldızla daha çok özdeşleşenlerdir. Çünkü bu kişiler yıldızda kendi ezilişlerini ya da başkaldırışlarını görmektedirler (Yüksel, 1998: 20, 21). Bu da aynı zamanda bu ilişkinin ayrı nedenlerle ve ayrı yollarla kurulduğunu göstermektedir. Hasan ve Tarık Bey'in anlatılarından giderek hem pasif bir konumdaki izleyiciden söz edemeyiz, hem de izleyici ve yıldız arasındaki ilişkinin farklı şeylere karşılık gelebileceğini görebiliriz. Burada bir kez daha önemli olan, izleyici açısından bu ilişkinin hangi anlamlara geldiği, bu ilişki yoluyla neleri kurduğudur. Şenol Cantek'in çalışmasında görüleceği gibi *Pazar Dergisi*'ne gelen okur mektuplarındaki temalardan birini ise okurun herhangi bir oyuncuyu neden sevdiği konusu oluşturmaktadır (Şenol Cantek, 2004: 16). Hasan Bey ve Tarık Bey, anlatıları boyunca farklı biçimlerde Türkân Şoray'a olan merak, ilgi ve sevgilerine vurgu yapıyorlar ve bunu çeşitli sebeplere bağlıyorlar. Türkân Şoray'ın güzelliği, "dişiliği" ve filmlerinde üstlendiği roller, onu sevmelerinde belirleyici; ama aynı biçimde onun özel hayatındaki "çizgisi"ni, yaşantısını, ilişki biçimlerini ve izlediği tutumu da neden olarak gösteriyorlar. İleride ele alınacağı gibi Türkân Şoray'ın Rüçhan Adlı ile birlikteliğini ve daha sonra Cihan Ünal'la evliliğini onun hanımefendiliğini ve "çizgisini" bozmayan nitelikte görüyorlar. Yüksel, toplumu yansıtan bir öğe olarak yıldız olgusunu (Türkiye açısından Zeki Müren ve Tarkan örnekleri üzerinden) ele aldığı çalışmasında (1998), izleyicinin yıldızın takipçiliğini üstlendiğine vurgu yapmaktadır. İzleyici (izleyici kitle) duygusal bir yakınlık kurarak, kimi kez de taklit ederek yıldızı takip etmeye girişir (Yüksel, 1998: 17). Bu çalışmadaki iki anlatı, bir sinema yıldızına yönelik takibin niteliğine ilişkin bilgi vermektedir, bu nedenle de anlatılar bu açısından ayrıca önem taşıyorlar. Yıldızın özel yaşamı ve evlilik gibi alacağı kararlar izleyici yönünden (hayran için), yıldızı düşlerinde istediği kalıba sokamaması, eskisine benzer olarak onu bir âşık, bir eş, bir baştan çıkarıcı olarak konumlandıramaması anlamlarına gelmektedir (Şenol Cantek, 2004: 23). Yıldızın edindiği yeni kimlikleri izleyicinin nasıl algılayacağı da önemlidir. Hasan Bey'in anlatısında küçük değişiklikler de olsa Türkân Şoray'a yönelik sürekli bir ilgiyi ve takibi görebiliyoruz. Aşağıda görüleceği gibi, Tarık Bey'in anlatısında Türkân Şoray'ı izlemekten vazgeçişi onun Rüçhan Adlı'yla ilişkisine denk gelmektedir.

Bir mekân olarak berber salonları

Kaya Mutlu, izleyicinin yıldızla tanışıp hayalî ilişkiler kurmasında, sinema dergilerinin, makalelerin, haberlerin, röportajların, söylentilerin ve fotoğrafların, hayalî alternatif mekânlar olduklarına, bu işlevi üstlendiklerine dikkat çekmektedir (Kaya Mutlu, 2002: 194; ayrıca bkz. Şenol Cantek, 2004: 19). Bu çalışmada, berber salonlarını izleyici ve yıldız ilişkisinin kurulduğu bir mekân olarak düşündüm. Berber salonlarına yüklediğim bu anlam ve bu mekânlara yö-

nelik düşüncem, daha önceki gözlemlerime dayanıyor. Sohbet ettiğim, ayaküstü konuştuğum belli kuşaklardan kadınlar ve erkekler, kendi hayatlarını, gençliklerini anlatırken 1960 ve 70'lerde sinemanın, özellikle Türkân Şoray'ın kendileri üzerindeki etkisinden söz ediyorlardı. Araştırma nedeniyle bulunduğum Muğla'da uzun süredir berberlik yapan İrfan Coşkun'un kendi gençlik yıllarını ve mesleğini anlatırken, o dönem film artistlerinin kendisi, kadınlar ve erkekler üzerindeki etkisinden konuştuğunu, belli saç biçimlerinin nasıl rağbet gördüğünü ve Muğla için bunun önemli bir dönem olduğunu anlattığını hatırlıyordum. İrfan Bey'in kendisinin yaptığı araştırmaya göre, Muğla'da 1940'lı yıllarda kadın berberliğini ilk yapan kişi Ferhunde Hanım adındaki bir kadın berberdir. Rum olan bu kadın kentin o zamanlar Rum nüfusunun oturduğu Saburhane semtinde kadın berberliği yapıyormuş.[14]

Bunlarla birlikte çeşitli meslek ve zanaatlara olan ilgim, bu alanların nasıl bir bilgiye ve dile sahip olduklarına ilişkin merakım ve düşünmem çok uzun bir zamana dayanıyordu. İçinde bulunduğum araştırmalardan ve gözlemlerimden berber dükkânlarında, günlük hayat, siyaset, kadın-erkek ilişkileri, toplumda tanınan kişiler, özellikle sinema ve sinema yıldızları hakkında konuşulduğunu da biliyordum. Berberler bir meslek anlatısının yanı sıra erkeklik ve kadınlığın kurulduğu, dolayısıyla cinsiyete ilişkin çeşitli anlatıları görebileceğimiz, belli bir estetiğin inşa edildiği yerler. Film artistleriyle ilgili konuşmak için elverişli olan bu yerlerde, sinema yıldızlarının dış görünüşleri, saç biçimleri, oynadıkları filmler ve nasıl yaşadıklarıyla ilgili birçok şey dile getiriliyor. Belli bir dönemde Türkân Şoray'ın toplumsal etkisinden konuşmak, insanı bunun görülebileceği birtakım mekânların olabileceği düşüncesine götürüyor. Beyoğlu'nda 1960 ve 70'lerden beri berberlik yapan kişilerle görüşmek, belirli bir dönemden, mekândan (Beyoğlu'ndan) ve bir sinema yıldızından konuşmak için isabetli bir yol gibi gözüküyor. Dolayısıyla bu çalışmada, yöntem açısından vurgulayacağım iki önemli hususun biri, özellikle çeşitli erkeklik biçimlerine, aile ve aile tarihlerine ilişkin bilginin elde edilmesinde anlatıların önemidir. İkincisi ise, izleyici ile sinema yıldızı arasındaki ilişki temelinde baktığımızda, belli mekân (berber salonları) ve mesleklerin (berberler) bu açıdan temel bir önem taşıdığıdır.

Aşağıda dört ayrı tema altında biraraya getirilmiş kısa hikâyeler biçiminde Hasan Bey ve Tarık Bey'le yaptığım görüşmeleri değerlendireceğim.

14 Çeşitli araştırmalarda görüştüğüm berberler, bu mesleğin eski temsilcilerinin özellikle İstanbul ve İzmir'de (1970'lere kadar) Rum olduğunu ve berberliği onlardan öğrendiklerini anlatmışlardı.

Genel değerlendirme

Selanik ve İstanbul

"İstanbul sana bir adam geliyor"

Hasan Bey ve Tarık Bey'in mekâna ve kendilerini ait hissettikleri yerlere ilişkin anlatıları belirgin farklılık gösteriyor. Tarık Bey ve Hasan Bey'in anlatılarında ilk ve temel bir ayrılığı görebileceğimiz yer burasıdır. Hasan Bey, doğduğu Ayvalık'ı ve bir de annesinin geldiği yer olan, hiç görmediği Selanik'i çok önemsiyor. En çok bu iki yeri anlatıyor. Annesi, ailesiyle birlikte Selanik'ten göç etmiş. Hasan Bey annesinin ona anlattığı bu göçü hiç unutmadığını anlatıyor. Tarık Bey, kardeşinin Selanik'e olan yakınlığını biliyor ve görüşmemizde bunu belirtme gereği duyuyor. Ama onun anlatısının pek çok yerinde İstanbul bulunuyor. Kendisinin gördüğü 1960'ların sonu ve 1970'lerin başındaki İstanbul; ona göre görgünün, inceliğin ve edebiyatın olduğu bir yerdir.[15] Onların anlatılarında bir yere ve mekâna ait olmanın aslında pek çok anlam taşıdığını, kendilerini geldikleri ve bulundukları yerler aracılığıyla nasıl kurduklarını görüyoruz. İki farklı mekân üzerinden kurulan iki ayrı öznelliği bu anlatılarda görmek mümkün. Ayrıca Selanik gibi İstanbul da bu anlatılarda geçmişe ait haliyle öne çıkıyor. Tarık Bey bugünün İstanbul'undan neredeyse hiç konuşmuyor. Hasan Bey'in anlatısında Selanik annesinin anlattıkları yoluyla ve pek çok imgeyle bağlantılı kurulan bir yer. Annesinin "güzelliği, beyazlığı ve inceliği" anlatısında bu mekândan hareketle kuruluyor. Aşağıda vurgulanacağı gibi aslında her ikisinin anlatısında da Selanik ve İstanbul'un nasıl bir tür cinsiyeti olan mekânlar olarak anlatıldıklarını görüyoruz. Tarık Bey, İstanbul'a geldiği günlerdeki duygularını şöyle anlatıyor:

> "İşte İstanbul'a geldiğim zaman, beni tesadüf bu ya, arkadaşlarım ilk defa Aşiyan'a götürdü. Aşiyan'dan İstanbul'a baktım. Hatta orada zarif bir hanımefendi vardı ve Tevfik Fikret hayranı olduğu için, şimdi bizim insan hayranlığından, gençlik hayranlığından bahsedecek zamanlara geldiğimiz gibi, o kadın da büyük bir huşu içinde Tevfik Fikret hatıraları gösterdi, anlattı. Hem benim biraz edebiyat merakımdan bir de dinlediğim İstanbul'un o kadının ağzından da bir İstanbullu ifadesinde duymak, beni daha çok İstanbullu olmaya, daha doğrusu o yöne yerleştirdi. Eee işte ondan sonra kaldım İstanbul'da. Ve size bir şey söyleyeyim mi gerçekten ben İstanbul'a gelirken tuttuğum günlüğe, İstanbul sana bir adam geliyor, yazmışım."

15 Başka araştırmalarda belli kuşaklardan kişilerin anlatılarında İstanbul için belirtilen bu özelliklerin belli bir dönem için (1950'lerde) İzmir için de kullanıldığını gözlemledim. Bununla birlikte İstanbul ve İzmir, "modern bir yaşantının" ve inceliğin olduğu yerler olarak benzetilseler de, aslında farklı merkezler de. İzmir'den hem daha kozmopolit hem daha varlıklı bir kent olarak söz ediliyor (Gedikler, 2006).

İkisinin de anlatılarının dönüm noktalarından birini İstanbul'a gelme konusu oluşturuyor. Buradan başlayarak Hasan Bey pek çok hikâyeyi kuruyor. Ona göre ağabeyinin İstanbul'a gidişi esas olarak Cavidan Hanım'a olan aşkı nedeniyledir. Cavidan Hanım'la evlenemediğinden ve bunun üzüntüsünden İstanbul'a gitmiştir. Tarık Bey ise İstanbul'a gelme nedenini o dönemde geçirdiği rahatsızlığa ve İstanbul'a olan beğenisine bağlıyor. İstanbul'a gelmesiyle birlikte kendisi için "güzel olan" pek çok şeyi yaşadığını, İstanbul'un ona birçok olanağı sunduğunu düşünüyor. Yaşadığı bir ilişki sebebiyle İstanbul'a gittiğinden hiç söz etmiyor. Anlatısında İstanbul'a gidiş sebebini bugünden ve bugünün koşullarından kurduğunu da unutmamak gerekiyor. Özellikle anıların belli bir zamana ve yaşa bağlı olarak kurulduklarını da düşündüğümüzde, anlatılarda kimi yaşanmışlıkların ve olayların geçmişin sürekli bir yeniden kurgusu biçiminde bugüne geldiğini, dolayısıyla bazılarının ön plana geçerken, bazılarının da silikleştiğini veya daha özet anlatılara dönüştüğünü görebiliriz. Bir kez daha Tarık Bey'in yaşadığı ilişkiye dönersek aşağıda görüleceği gibi Hasan Bey'in anlatısının genelinde bu aşk hikâyesi ne kadar merkezî bir öneme sahipse, Tarık Bey'in anlatısında da o kadar bir yan unsur olarak yer alıyor.

Berber ustası olmak ya da edebiyat meraklı

Tarık Bey ve Hasan Bey'in kendi mesleklerine ilişkin anlatıları ve yaptıkları işle kurdukları bağ da belirgin farklılık gösteriyor. Bu nedenle de babalarının bu konuda kendilerine olan etkisine farklı bakıyorlar. Hasan Bey kendisinin berberliğe başlamasını, baba mesleği olduğuna da vurgu yaparak ve kurucu bir hikâye olarak anlatıyor. Başka araştırmalarda karşılaştığım bu anlatı, doğrudan "babadan oğula" aktarılan işe işaret etmesinin yanı sıra, belli bir geleneği, yapılan işin tarihini, iş bilgisinin aktarımını, sürekliliği ve belli bir meşruiyeti de içeriyor. Ayrıca "baba mesleği" vurgusu, aynı zamanda meslek anlatılarında güçlü bir kurucu unsur olarak gözüküyor. Aile anlatılarında olduğu gibi meslek ve zanaat anlatılarında da bu çeşit nitelendirmeler, görüşülen kişi ile görüşmeci arasında tanıdık kültürel kodlar olarak da işlev görüyorlar (Özsan, 2009b). Hasan Bey babasının kendisine berber dükkânını bırakışını ayrıntılı olarak hatırlıyor:

> "On beş yaşında babam dedi ki bana, sen oldun. Yani berber oldun. Ben, dedi, sana burayı bırakıyorum. Baba mesleğimiz. Burayı sana bırakıyorum. Baba, dedim, ben daha on beş yaşındayım. Sen oldun, dedi. Bırakıyorum, dedi. Gözüm üstünde olacak, dedi. Zaten, dedi, geçimimiz de burası. Bu işle geçineceğiz. Bak, dedi, arkanda kaç kişi var. Üç tane benden büyük ablam, bir tane küçük ablam, şey küçük kız kardeşim. Düşünebiliyor musunuz? Bir tek çalışan ben..."

Bu dönemde ağabeylerinden biri İzmir'dedir, Tarık Bey ise İstanbul'dadır. Hasan Bey'in anlatısının çeşitli yerlerinde hayatındaki birçok şey gibi mesleğini

çok benimsediği görülebiliyor. Tarık Bey ise yaptığı berberlik mesleğini önemli bulsa da, esas olarak bir kuruluş ve sahiplenme hikâyesi anlatmıyor ve bu işe başlamasının kendisinin çok istediği okumasını engellediğini düşünüyor. O dönem ailenin geçiminin kendisinin üzerinde olmasını, babasının kendisinin berber olmasını istediğini anlatırken aynı zamanda bu nedenle okuyamadığının üzüntüsünü paylaşıyor ve karşılaştırma yapıyor.

> "Çünkü benim söylediğim dayımın oğlu, demiştim ya iyi şartlarda çalışıyordu. Babası yalvarıyordu ona okuması için. Oysa aynı okuldaydık, aynı sınıftaydık. O benden iki yaş büyük olmasına rağmen, biraz bocalamıştı rahmetli. Bana da öğretmenler, babama aynı şekilde rica ediyorlardı. Ama babam, ağabeyin askere gidecek, 35 doğumlu, benden yedi yaş büyük. O askere giderken, ben on üç yaşında dükkânda kaldım. Lazımdım yani aile için de."

Yukarıda işaret edildiği gibi, Hasan Bey 15 yaşında babasının kendisine ailesini geçindirme sorumluğunu verdiğini anlatıyor. Bununla birlikte anlatısından bunun o zamanlar kendisi için ağır geldiğini ve bugünden bakıldığında hâlâ şaşkınlık duyarak bu durumu karşıladığını fark edebiliyoruz. Dolayısıyla sorumluluğun ön plana çıkarıldığı bir erkeklik, anlatısını kurmuyor.[16] Tarık Bey 13 yaşında aldığı aileyi geçindirme sorumluluğunu şaşırdığı bir şey veya ağır bir yük olarak anlatmıyor, ancak kendisiyle ilgili o günlerde babasının verdiği kararın kendisinin hayali olan okumasını, edebiyatla ilgilenmesini engellediğini düşünüyor. Dolayısıyla bugün beğenmediği ve layık bulmadığı konuma bunun sebep olduğunu ileri sürüyor. Burada da belli bir zaman ve yaştan bakarak bir değerlendirme yaptığını, bunun bir tür kuşak anlatısına dönüştüğünü unutmamamız gerekiyor. Tarık Bey'in söyledikleri, Türkiye'de belli kuşaklardan kişilerin ailelerin geçim yükünü nasıl aldıklarını gösteriyor (Özsan, 2009c). Özellikle erkeklerin anlatılarında bunu görebiliyoruz. Pek çok erkek, diğer kardeşlerinin ve ailelerinin yükünü almalarını bir tür toplumsal bedel olarak anlatıyor. Tarık Bey gençken edebiyatla çok ilgili olduğunu belirtiyor, arkadaşları için, onların yerine kız arkadaşlarına mektuplar yazmış. Askerliğini yaptığı İzmir'deki Subay Garnizonu'nda subayın isteği üzerine "Annabel Lee" şiirini okumuş.

Bir aşk - İki hikâye

Cavidan Hanım'ın aşkı mı İstanbul sevdası mı?

Hasan Bey ve Tarık Bey ayrı zamanlarda İstanbul Sıraselviler'e bir berber dükkânında çalışmak için gelmişler. Ağabeyi 1965'te İstanbul'a gittiğinde, Hasan Bey

16 Cengiz vd.'nin belirttikleri gibi, erkeklere çocukluklarından itibaren gelecekte hem kendi ailelerinin hem de kuracakları ailenin sorumluluğunu taşıyabilecekleri "potansiyel hane reisleri" olarak davranılmaktadır. Dolayısıyla sorumluluk erkekliği tanımlayan önemli kavramlardan biri olarak gözüküyor (Cengiz vd., 2004: 59).

13 yaşındaymış. Hasan Bey ise 1973'te İstanbul'a taşınmış. Ağabeyini Ayvalık'tan hayal meyal hatırlamaktadır. Bu nedenle de birbirleriyle tanışmaları esas olarak İstanbul'da mümkün olmuş. Yukarıda belirtildiği gibi Tarık Bey ve Hasan Bey'in İstanbul'a gelişleri, anlatılarında aslında pek çok hikâyenin de başladığı bir olay.

İki kardeşin neden İstanbul'da tanıştıkları ve Tarık Bey'in İstanbul'a geliş sebebi de yanıtları aranan sorular. Bu soruları çok farklı yanıtlıyorlar. Birine göre bir aşk hikâyesi, diğerine göre ise başka bir sevda neden olmuştur buna. Hasan Bey, ağabeyini Ayvalık'ta yeterince görememesini ve onun İstanbul'a gelişini şöyle anlatıyor:

> "Tabii hiç görüşmedik. Şöyle görüşmedik. Çünkü o çabuk gitti. Onun da bazı nedenleri vardı. O da bir kıza âşık olmuş. Kızla beraber olmamışlar. Onu kendine dert demeyelim de yani aşkını sonuçlandıramadığından İstanbul'a kaçmış. Ben tabii o arada duydum ve çok üzülüyordum. Onu hatırlıyorum çünkü sevdiği bayan komşumuzdu bizim. Cavidan Abla. İsmi ne kadar güzeldi bak. ... Tabii ki biz çocuktuk o zaman. Abime gitmedi diye ben çok üzülmüştüm ve Cavidan Abla şimdi yok. Üç sene evvel onu kaybettik. Çünkü ben onu abimin sevgilisi, karısı olarak hep kabul etmiştim. Maalesef birleşemediler. Onun için Cavidan Ablamızı üç sene evvel kötü bir hastalıktan kaybettik. Çok iyi bir insandı. Ben onu hâlâ şu anda yaşıyorum yani. Bende çok iz bırakmış hanımefendidir. O da bembeyazdı, annem gibi. Evlendiği eşi alkolikmiş. Onu da duydum yıkıldım tabii. Zannediyorum o eşinin yaşam biçiminden çok çabuk öldü Cavidan Abla."

Hasan Bey, Cavidan Hanım'ı olduğu gibi hayatındaki diğer kadınlar olan annesini, ablasını ve Türkân Şoray'ı da çok benimseyerek anlatıyor. Hikâyeleri kadınların etrafında kuruyor.[17] Dolayısıyla ağabeyinin İstanbul'a gelmesinin nedeni olarak Cavidan Hanım'ı anlatmaya başlasa da, onu asıl etkileyen, Cavidan Hanım'ın kişiliği ve bu aşk hikâyesinin kendisidir. Anlatısında görüleceği gibi, ağabeyiyle evlenememeleri ve daha sonra da alkolik bir eşe sahip olması Cavidan Hanım'ın ölümüne neden olmuştur. Tarık Bey ise Cavidan Hanım'ın ölümüne, yakalandığı bağırsak kanserinin neden olduğunu düşünmektedir. Cavidan Hanım'ın ölümünü, Hasan Bey, kendisini çok etkileyen, adeta hayatının akışını durduran bir durum olarak anlatırken, Tarık Bey hayatın kendi gerçekliği ve akışı içinde karşılaşılan bir durum olarak gösteriyor.

23 yaşında İstanbul Sıraselviler'e geldiği bu dönemi ve bunun nedenlerini Tarık Bey çok farklı anlatıyor. İstanbul'a gelme kararını ve nedenlerini, kendisinin üzerinde olan fazla iş yüküne ve o dönemde geçirdiği rahatsızlığa ve daha önemlisi de İstanbul'a olan sevgisine bağlıyor.

17 Onur ve Koyuncu, erkekliğin oluşumu ve yeniden üretilmesine ilişkin ipuçlarını aradıkları çalışmalarında, erkekliğin üretiminde sosyalizasyon sürecinin nasıl bir rol oynadığını ve bu sürecin homososyal topluluklar tarafından nasıl desteklendiğini tartışıyorlar (Onur ve Koyuncu, 2004: 37). Çeşitli erkek gruplarının sosyalizasyon süreçleri ve özellikle de daha çok kadınların olduğu bir ortamda çocukluklarını geçiren erkeklerin anlatıları bu yönden büyük önem taşıyor. Hasan Bey'in anlatısı böyle bir ortamda büyümenin bütün izlerini taşıyor.

"İstanbul'a ben hava değişimine geldim. Asabi zafiyetten, çünkü o yaşadığım zamanın, yaşadığım bölgedeki şartlar benim için son derece zordu, sekiz kardeş, yok yedi kardeş, bir de anne baba, sadece ben çalışanım. Berberlikte bu ailenin yükünü taşımakta zorlandım doğrusu. On üç yaşından beri..."

Babası ve babasının ona küçükken anlattığı İstanbul hikâyeleri onu bu kentin sevdalısı yapmıştır.

"Yani biz bu adama (babama) baka baka büyüdük. İşte İstanbul'a gelince... Zaten bize İstanbul'u anlatan da oydu. Çünkü Gömeç'te Ebe Hanım diye bir yaşlı hanımefendi vardı. Babam derdi ki bak Ebe Hanım İstanbullu. Yani İstanbullu olmak özeldi babam için. Buraya geldiğim zaman İstanbul'un bu özel, buraya yakışan bir adam olmaya. Gerçekten bunu söylüyorum. Bunun için anlatabileceğim çok anetdotlar vardır ama sonuçta ben bir İstanbulluyum."

Ona göre söz ettiği dönemin İstanbul'u insanına adeta incelik katmaktadır. Bunu da şu örnekle anlatıyor:

"Bakın size İstanbullu, neden ben İstanbul'u o kadar çok sevdim veya neden İstanbullu olmak bir özellikti. Bizim Gömeç'imizde bir yazlık sinemacı vardı, Salih. Kumarcı Salih. Bir de karısı vardı. Bir giderdi üç ay beş ay dönmez. Bu kadına eziyet eder, döver. Büyük ablamın da en yakın arkadaşı, komşusu. Bir gün gene böyle bir eziyet oldu, yüzü gözü şişti. Yine ablama gelmiş. İşte kal kız demiş (ablam) burada. Kal demiş. Ah Sevinç'im gidemem (eve), nasıl bakarım yüzüne (kocamın). Çok kötü şey yaptım, çok kötü şey. Kız diyor zehirledin mi adamı. Yok demiş. Büyük ısrardan sonra söylemekten çekiniyor. Ne yaptın demiş. Vallah bir şey yapmadım demiş. Peki niye bu kadar yüzüne nasıl bakayım? Ama demiş ben ona sen de bir çuval ot ye dedim. Nasıl bakarım yüzüne. İstanbullu bir hanımın, İstanbul terbiyesi (almış) bir hanımın söylemekten eden sözler. Bundan bile edep edermiş İstanbullu bir insan."

Yukarıda ifade edildiği gibi, her iki anlatıda önemli yer tutan İstanbul'a gelme konusu çok farklı sebeplere bağlanılıyor. Tarık Bey, görüşmemizde Cavidan Hanım'la yaşadığı ilişkiyi anlattı. Ancak, görüşmemizin çok başka bir yerinde ve biraz da benim bu hikâyeyi bilmem ve sınırlı bir biçimde sorınam üzerine anlatma gereği duydu. Bu ilişkiyi, kendi anlatısının tek ve merkezî hikâyesi olarak kurmuyor. Diğer ilişkilerinden söz ettiği bir yere, genel olarak hayata bakışını ve İstanbul'a olan sevgisini ifade ettiği bir bağlam içine yerleştirerek bu ilişkisini anlatıyor. Hayatın akışı içinde ve normalleştirerek aktarılıyor. Burada genel olarak anlatılarda geçmişin nasıl yer aldığı, geçmiş anlatılırken zaman olarak nereden bakıldığı bir kez daha dikkat etmemiz gereken bir nokta. Hasan Bey ve Tarık Bey, bir yandan belli bir zamanı ve kurgusu olan anlatılar kurarken, bir yandan da kimi kez geçmişten bazen de bugünden bakarak konuşuyorlar. Bu açıdan, Tarık Bey'in anlatısı daha bugün üzerinde konumlanmış gözüküyor. Çün-

kü esas olarak hikâyeler kurmuyor. Değerlendirmeler yapıyor ve belli yerlerde hükümlerde bulunuyor. Tersine Hasan Bey'in anlatısı pek çok hikâyeyi barındırdığı gibi Tarık Bey için söyleyebileceğimiz özellikleri de içermiyor. Tarık Bey'in anlatısının esas tonunu, hayatın akışını ön plana çıkarması ve yaşadıklarını normalleştirerek anlatması oluşturuyor.

Cavidan Hanım'ı kim sevdi?

Hasan Bey anlatısında, annesi, ablası ve Türkân Şoray'a önemli yerler veriyor olsa da, daha fazla ön planda olan Cavidan Hanım'la ağabeyinin aşk hikâyesi. Bütün bu kadınları ayrı ayrı hikâyelerle anlatıyor. Ablası Nuran Hanım ona göre tıpkı Türkân Şoray'a benzemektedir. Ablasının yüzündeki benin bile aynı olduğunu söylüyor. Ablası çocukluğunda ona Türkân Şoray filmlerini anlatıyormuş. Askerliği ablasının kendisine yazdığı mektuplarla geçirdiğini ifade ediyor. Ablası da sonu iyi bitmeyen bir aşk hikâyesi yaşamış. Askerliğini yaptığı Gölcük'e askere özel Türkân Şoray filmleri gelmekteymiş. Anlatısında burada geçirdiği zamanı aynı zamanda Türkân Şoray'la geçirdiği zaman olarak görüyor. Ablasına da, Türkân Şoray'a da derin bir sevgi duyuyor. Onun anlatısında bu iki kişi ve onlara duyduğu yakınlık çok iç içe geçiyor. Cavidan Hanım, hem annesine benzeyen "beyazlığı" ve güzelliğiyle, hem de iyi tabiatıyla onu çok etkilemiş gözüküyor. Aslında anlatısının geneline baktığımızda, Hasan Bey'in Türkân Şoray'ı da beyaz olarak düşündüğünü görüyoruz. Burada "beyazlık" annesinin "beyaz bir kadın" olma özellikleri hem Selanik'le bağlantılı (Selanikli kadınların "beyaz" olduğu) hem de annesinin ailesinin sınıfsal konumuyla ilişkili olarak anlatılıyor. Ablasınınki gibi Cavidan Hanım'ın kahramanı olduğu aşk hikâyesinin de iyi bitmediğini, bunların kendisini çok üzdüğünü ifade ediyor. Tarık Bey ise yukarıda belirtildiği gibi, İstanbul'a gelişini başka sebeplere bağladığı gibi, Cavidan Hanım'la ilişkilerini temel ve kurucu bir hikâye biçiminde anlatmıyor. Burada kahramanlarından birinin kendisi oluşunun etkisini ve yine görüşmecinin özelliği (kadın görüşmeci) payını da bırakmak gerekiyor. Yine de onun için hayatın kendisi daha önemlidir. Geniş bir bağlama oturtarak, yaşamının "doğal" seyri içinde anlatıyor. İstanbul'a gelişi ve bu şehrin ona sağladığı pek çok olanak, tanıştığı "güzel insanlar" ve kendisinin hayatı nasıl yorumladığı konuları anlatısında daha fazla ön planda. Anlatısında Cavidan Hanım'la evlenememeleri ve Cavidan Hanım'ın ölümü dramatik bir olay olarak yer almıyor. Bir zamanlar yaşanan, olağan sebeplerle kesilen, sonra başka bir bağlamda ve zamanda devam eden (başka hayatlarının yanı sıra), sonunda da Cavidan Hanım'ın ölümüyle bir yönüyle de "doğal seyri" içinde biten bir ilişki olarak anlatılıyor. Onun anlatısının, "zengin ve birçok sevgiyi barındıran" yaşantısının bir bölümüdür yaşadığı bu ilişki. Cavidan Hanım'la olan ilk ilişkilerinin üzerinden uzun bir zaman geçtikten sonra onun kendisini telefonla arayışını hatırlıyor:

"Aradan geçti 30 yıl, 96 mı 95 mi? Bir gün bir telefon geldi. Merhaba efendim. Bir hanım. Beni tanıdınız mı? Keşke tanısaydınız. Çok güzel sesiniz var, dedim. Size bir şarkı adı söylesem acaba yardımcı olur mu, dedi. Ah sen misin, dedim. Ayla, Belma, Selma... O kadar güzel anılardır ki ondan sonraki yaşadığım her dostlukta da böyle insanî izler kalmıştır."

Annem ve Babam

"Annem şanslı bir kadın değildi"

Anneleri Refia Hanım 1915 doğumlu. Selanik'in Serez kazasının tapu memurunun kızı. O zaman tapu memuru olmak çok önemliymiş. Varlıklı ve belli bir görgüye sahip kişiler olarak annesinin ailesini anlatıyor. Hasan Bey ve Tarık Bey, annelerinin yaşam ve konuşma tarzını, inceliğini böyle bir aileden ve yaşantıdan gelmesine bağlıyorlar. Refia Hanım ve ailesi Balıkesir'e geldiklerinde bir süre alışamamışlar. Tarık Bey bunu şöyle değerlendiriyor:

"Annem Selanikliydi. Bu kapalı mekâna geldiklerinden, Selanik'ten geldiklerinden şaşırmışlar. Anneciğim keman çalardı. Ama tabii burada böyle bir imkân olmadığından kalmış..."

Babaları Ahmet Bey, 93 Harbi'nde (1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı) Kafkaslar Batum'dan göç etmiş. Hasan Bey, sadece berberlik mesleğine nasıl başladığını anlatırken, babasından söz ediyor. Tarık Bey ise babasını uzun uzun anlatıyor.

"Eee babam çok önemli bir adamdı. ... Bakın benim babam on iki tane köyümüz vardı, kasabamıza, nahiyemize bağlı. On iki tane köyde tek sağlıkçıydı. Sünnet yapar, diş çeker, iğne yapar, yara, yırtık bakar, çıban bakar, uyuz bakar, babam müthiş bir adamdı bu konuda. Benim de şahit olduğum çok önemli bir avcıydı. Gerçekten o kadar özelliği vardı ki. O zaman arabalar yoktu. ... Atlar vardı, atlara binerdi ve namlı atlar vardı. İşte Ahmet Bey'in atları, Koca Mustafa'nın atları ... isimler vardı. ... İşte o atlara babam rahvan yapmayı babam öğretirdi. Eee bu şartlar altında gerçekten babam özel bir adamdı, ama maalesef çok içki içerdi..."

Babalarının içkiye olan merakını da Tarık Bey'den öğreniyoruz.[18] Anlatılarının önemli yerlerinden biri de burasıdır. Hasan Bey, ablası Nuran Hanım ve Cavidan Hanım'ın mutsuzluklarının önemli bir nedenini, her ikisinin de eşlerinin içkiye olan bağımlılıklarına bağlıyor. Annesi, anlatısında ne mutlu ne de mutsuz bir kadındır. Tarık Bey, babasının içki alışkanlığından söz ediyor, ama bu-

18 Özbay ve Baliç, erkeklerin anılarının büyük çoğunluğunun baba gözetiminde yenen akşam yemeklerinden kaynaklandığını belirtmektedir (Özbay ve Baliç, 2004: 97). Hasan Bey'in anlatısında anne ve babayla yenilen akşam yemeklerine ilişkin hiçbir bilgi yer almıyor. Tarık Bey de buna hiç yer vermiyor, ancak bir yerde ve vurgulayarak annesinin yemeklerde "küçük Hüseyin nerede" diye sorduğunu anlatıyor.

nun annesinin hayatına olan olumsuz etkisini doğrudan anlatmıyor. Bunu ancak anlatının genelinden ve verdiği diğer örneklerden çıkarabiliyoruz. Böylelikle, Cavidan Hanım ve ablaları Nuran Hanım gibi anneleri Refia Hanım'ın evliliği de aslında mutsuzdur.

Hasan Bey ve Tarık Bey, görüşmemizde anneleri Refia Hanım'dan çok söz ediyorlar. Tarık Bey daha çok anekdotlar yoluyla annesini anlatıyor. Annesinin evin idaresinde ve ev işlerinin örgütlenmesinde diğer kadınlarla olan ilişkilerini şu öyküyle aktarıyor:

> "Benim annem hemen hemen kurumdu, kurumdu... Ahiret kardeşliği nedir biliyor musunuz? Ahiret kardeşi[19] olmak için, düğün gibi şölen yapılırdı. Yemekler dağıtılırdı. İşte Ayşe'yle Fatma ahiret kardeşi oldu... Eee bizim evimize biz zengin insanlar değildik, ama hep biz büyüyene kadar evimize hizmet eden insanlar olmuştur, pardon hizmetçi değil, hizmet eden. Anneme sadece yardım etmek için. Annemin kişiliği çağırırdı onları. (...) Sadece Refia Hanım'ın şahsına..."

Yukarıda belirtildiği gibi, Hasan Bey, annesinin dış görünüşüne ve kişiliğine vurgu yapıyor. Annesi de ablası da beyaz kadınlardır. Beyazlık onların güzelliğini gösterdiği ve onları seçkinleştirdiği gibi kişilikleriyle, adap ve davranışlarıyla da "doğal" bir uyum içindedir.

> "Çok iyi bir insandı anneciğim. Çok güzel bir kadındı. Bembeyaz. Kar gibi. ... Anneciğim melek kadın. Selanik'ten. Yaşam tarzı, konuşma tarzı, oturup kalkma tarzı beni çok etkiliyordu. Çok hanımefendiydi annem. Yani bembeyaz bir kadındı.."

Hasan Bey, annesi Refia Hanım'ın babasıyla olan ilişkisinden söz etmiyor. Tarık Bey iki anekdotla annesinin babasıyla olan ilişkisini anlatıyor ve bu konuda şanslı olmadığını söylüyor:

> "Babamın o demin söylediğim sağlık işinde kullandığı bir çantası vardı, siz hatırlayamayabilirsiniz, böyle karnı geniş, böyle şişman, büyük, kapanır, üstünde iki tane sürgüsü vardır. İşte bizim bir koca yengemiz vardı. Dedi ki ben anneni kucağında gelin ettim oğlum. Ve babanın bu sünnet çantası var ya diyordu benim kucağımdaydı, sarı liradan kapanmıyordu. Annene yüz görümlük, şey hediye vermişlerdi, hediye diye. Ve babacığım onların hepsini ezmiş (bozdurmuş)."

Annesi ile babasının ilişkisi hakkında anlatmak istediği bir diğer öykü ise şu:

> "Bir gün anneciğim çamaşır tabii bizim bahçede yıkanıyor. Odun, kostik. Şimdiki gibi temizleme tozu mu var o zaman. Tabii yakmış bir kazan. Yedi tane çocuk. Odun çekerken, boynunda anneciğimin böyle bir kütlesi vardı. İnci kütlesi. O bir statü şeyi-

19 Ahiret kardeşliği, kadınlar arasındaki yakın ilişkiler için kullanılıyor. "İnanç ve ibadette birbirinden ayrılmayan ve bu ilişkiyi ahirette (öbür dünyada) de sürdüreceklerini düşünen kadınlar" birbirlerinin ahiret kardeşi olurlar. Bkz. *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, 10. Baskı, Ankara, 2005.

dir. Böyle kopmuş. O anda da babam içeri giriyor, annem incileri topluyor. Sana yakışır mı eğilerek inci toplamak (demiş). Anneciğimin incilerini toprağa karıştırmış. Senin hiçbir şeyin önünde eğilmeni istemem demiş. Bu hoşuma gidiyor annemin. Kocam beni inciden, altından... Ama o (babam) yemiş. Hepsi gitmiş..."

Zarif kadınlar ve maço erkekler: Hikâyenin sonu nasıl bitti?

Tarık Bey, annesinin ve babasının birbirinden çok farklı kişiler olduklarını belirtiyor. Zarif, duygulu ve çabuk inanan bir yapıya sahip olan annesinin, tabiat olarak babasına benzemediğinin altını çiziyor. Buradan kadın-erkek ilişkilerine yönelik bir genellemeye de varıyor:

"İşte babam da böyle bıçkın bir bitirim. Ne yazık ki o gün bugün maçoluk hâlâ itibar görüyor. ... Ve anneciğim babamın o kabadayı, bitirim haline... Yani son derece zarif ve inanılmaz bir kadındı."

Tarık Bey, görüşmemizin sonunda annesiyle babası arasındaki ilişkiden bir kez daha söz ediyor. Ilginç bir biçimde anlattıklarının yarım kaldığını düşünmüş olacak ki, babasının annesinin ölümüne dayanamadığını anlatma gereğini duyuyor:

"İşte anneciğim de öldüğünde, o ceberrut adam, o sert adam hiç doktor istemeden öldü, asla istemedi. Annemden bir sene sonra öldü. 71'de annem öldü. 72'de babam öldü. Ölmeden önce dağ taş avcılık yapardı. Asla doktor istemedi. O doktora meydan okuyan adam. Ya öyle. Annem öldükten sonra... İşte söyleyeceklerim bu kadar."

Babasının, annesinin ölümünden sonra kısa sürede ölmesi, ilişkide olduğu gibi anlatıda da dengeleyici, telafi edici bir unsur olarak gözüküyor. Böylelikle babasının göründüğünün aksi bir kişi olduğunu da göstermiş oluyor. Yukarıda da ifade edildiği gibi, Hasan Bey'in anlatısında hiç yer almayan babasının içkiye olan düşkünlüğünü, annesi ve babasının ilişkilerini ve annesinin mutsuzluğunu Tarık Bey'in anlatısından öğreniyoruz. Anlatının bu şekilde kuruluşu iki açıdan değerlendirilebilir. Önce Hasan Bey'in anlattığı ablası Nuran Hanım ve ağabeyinin sevgilisi Cavidan Hanım'ın evlilikleriyle bağlantılı düşünebiliriz. Her iki kadının da evli olduğu erkekler içki düşkünü olarak anlatılıyor. Hasan Bey'e göre Cavidan Hanım, hem ağabeyiyle evlenemediğinden ama hem de içki düşkünü bir kişiyle evli olmanın sonucunda hasta olmuş ve ölmüştür. Ablası da âşık olarak evlendiği, ama daha sonra "içki düşkünü" olan eniştesi tarafından hayata küstürülmüştür. Babasını ve ağabeyi Tarık Bey'i saymazsak, onun anlatısında geçen iki erkek de olumsuz özellikler taşıyan kişiler olarak yer alıyorlar. Böylelikle kurduğu hikâyenin ana karakterlerini, "iyi kadınlar" ve "kötü erkekler" oluşturuyor. Bu açıdan da babasının içki düşkünlüğünü anlatmaması ilginç gözüküyor. İkinci olarak, bu

konuda Tarık Bey ve Hasan Bey'in anlatılarını biraraya getirebiliriz. Tarık Bey'in annesi ve babasının hikâyesindeki karşıtlıktan daha genel bir anlatıya varabiliriz. Bu da, güzel, duygulu ve iyi tabiatlı kadınların tam tersi özellikteki erkeklerle birlikte oldukları ve onlar tarafından mutsuz edildikleridir. Bu tür bir karşıtlık ve anlatı da yine daha çok "kadın anlatılarına" atfettiğimiz özellikleri içeriyor.

Nuran Hanım ve Türkân Şoray

Nuran Hanım kime benziyor?

Hasan Bey ve Tarık Bey, Türkân Şoray'dan çeşitli vesilelerle söz ediyorlar. İkisinin de anlatısında, 1960 ve 70'li yıllar, Beyoğlu, sinema ve Türkân Şoray çok belirgin temalar olarak yer alıyor. Berber dükkânlarının yer aldığı bu semt, özellikle sinema yıldızları söz konusu olduğunda onların konuşmalarında belli bir ağırlığa sahip oluyor. Onlara göre Beyoğlu'nda değişmeyenlerden biri, bugün olduğu gibi eskiden de sinemadan olan kişilerin, ünlülerin bu semtte çok görülmesiydi. Hasan Bey ve Tarık Bey, kendi yaşam öyküleri içinden giderek ancak farklı bağlamlarda ve ayrı mesafelerden Türkân Şoray hakkında konuşuyorlar. Hasan Bey, Türkân Şoray'ı adeta aileden biri gibi anlatıyor. Annesi Refia Hanım, ablası Nuran Hanım başta olmak üzere başka kadınların da içinde olduğu bir Türkân Şoray anlatısı kuruyor. Hasan Bey'in Türkân Şoray'a olan yakınlığı ve hatta bağlılığı aslında ablası ve annesiyle çok ilişkili gözüküyor. Birlikte ve çok yakın büyüdüğü, sinema ve edebiyat meraklı olan ablasının hem güzelliği hem de kişiliğiyle onu çok etkilediğini anlatıyor. Çocukluğunda Ayvalık'ta ablasının Türkân Şoray filmlerine gittiğini ve kendilerine akşamları anlattığını hatırlamaktadır. Kendisi gibi Türkân Şoray hayranı olan ablasının aynı zamanda Türkân Şoray'a çok benzediğini söylemektedir. Hasan Bey bir izleyici olarak Türkân Şoray'a olan yakınlığını evin içinde ve çok yakınındaki kadınlar yoluyla kuruyor. Anlatısında kimi kez ablası dolayımıyla bir sinema yıldızından konuşurken bazen de bu dolayımın tersine döndüğü, dolayısıyla ablasının ön plana geçtiği görülmektedir. Yukarıda ifade edildiği gibi Hasan Bey'in anlatısında çocukluğunu birçok kadının olduğu bir ortam olarak betimlemektedir. Erkeklerin çocukluğunu daha çok kadınların olduğu veya erkeklerin hiç olmadığı –anne, ablalar, kız kardeşler, anneanne ve teyzeler vb.– bir evde geçirme deneyimi aslında gündelik yaşamda kimi erkeklerin anlatılarında belirgin olarak yer alıyor. Bu erkekler, gündelik konuşmalarında bu duruma vurgu yaparak yer veriyorlar, özellikle de kadınlarla yaptıkları konuşmalarda. Bunu, konuşma içindeki anlamı açısından, bildik bir deneyim ve daha yakın bir dili paylaşma olarak da yorumlayabiliriz.[20] Hasan Bey,

20 Evin kadın alanı olarak kurulması nedeniyle kadınlarda bunun karşılığı olabilecek bir anlatıya rastlayamıyoruz. Bunun yerine kimi kadınların sokakta erkek çocuklarla oynayarak büyüdüklerini belirten anlatılarını görebiliriz.

görüşmemizde bunu belli yerlerde ifade etme gereği duyuyor. Annesi ve ablasına yakınlığı, Türkân Şoray'a olan sevgi ve beğenisi ve kendi duygularından söz ettiği yerler bunlar arasında. Onu berber dükkânlarında gözlemlediğim birçok kez de müşterileriyle yumuşak bir üslup ve beden diliyle konuştuğunu gördüm. Aslında genel olarak berberlerde olan bu tarz –erkek ve kadın berberlerine bu açıdan düşünmek gerekiyor– çocukluk yaşantısıyla bağlantılı olarak da düşünülebilir. Tarık Bey bu konuda da karşıtlık gösteriyor. Onun anlatısında bu tür unsurlar yer almıyor. Hasan Bey, çocukluğunda uzun bir dönemini kız kardeşleriyle birlikte geçirdiğini anlatmaktadır.

> "Ayvalık'ta. Dört tane kız kardeşimle beraber. En büyükleri Türkân Şoray hayranıydı. O zamanlar. Nuran Selçuk. En büyüğümüz, kızların tabii. ... İşte onu ben dinleye dinleye, izleye izleye öyle geldim yirmi yaşına. Yirmi yaşında çok güzel paralar kazanmıştım berberlikten ve o paraları askere gideceğim zaman bir kısmını o Türkân Şoray'a benzeyen ablama aktardım..."

1970'lerin hemen başında askerliğini yaptığı Gölcük'te ablası Nuran Hanım ona sinema ve edebiyat dolu mektuplar yazıyormuş:

> "Gölcük'te beni direk subay berberi yaptılar. Askerde o arada yine ablamla mektuplaşıyoruz. O arada başladım hafta sonları Gölcük'te günlük izne çıkmaya. İşte ne zaman bir filme gidilecek veya bir sinemaya Türkân Şoray'a bakardım ekranlara. Yani sinema afişlerine. Türkân Şoray'ın olduğu sinemaya hemen giderdim. Bilet alırdım. Çok duygu yüklü olarak izliyordum. İnanın bir buçuk saat içinde her anım hep duygusal. O arada da ağlıyordum, ablamı görüyordum. Türkân Şoray filmini izlerken. Yani çok güzel. Türkân Şoray'la güzel günler geçirdim askerde. O bana bir moral verdi askerde."

Ablasını Türkân Şoray'a benzetirken, Ayvalık'ta âşık olup 30 yıldır evli olduğu eşini Hülya Koçyiğit'e benzetiyor. Tarık Bey, görüşmemizin bir yerinde Hasan Bey'le karşıt bir biçimde ablası Nuran Hanım'ın Hülya Koçyiğit'e benzediğini ifade ediyor. Böylelikle Nuran Hanım, Hasan Bey'in anlatısında Türkân Şoray'a çok benzerliğiyle konu olurken, ağabeyi Tarık Bey, şaşıracağımız bir biçimde ablasının Hülya Koçyiğit'e benzediğini söylüyor. Onların anlatılarında bir film yıldızıyla kurulan yakın ilişki, onu yakınlarına benzetme ve karşılaştırma unsuru bir kez daha açıkça görülmektedir. Hasan Bey ablasını Türkân Şoray, eşini Hülya Koçyiğit'e benzetse de bunu bir karşıtlık olarak kurmamaktadır. Onun Türkân Şoray'la karşıtlık kurarak anlattığı kişi Fatma Girik'tir.[21] Bu iki sinema yıldızı arasında kurulan karşıtlık başka görüşmelerde de yer almaktadır. Özellikle Türkân Şoray ve Fatma Girik söz konusu olduğunda, birini be-

21 Yüksel, bir kadın film yıldızı olarak Fatma Girik'in "erkek" tanımlamasıyla anılmasını Türkiye koşullarında aykırı bir durum olarak değerlendirmiyor. Navaro'yu izleyerek, bunun nedenini söz konusu koşullardaki erkek prototipine bağlıyor (Yüksel, 1998: 31).

genmenin diğerini zaten dışta bırakacağı düşünülüyor. Türkân Şoray hakkında kendisiyle görüştüğüm İbrahim Bey, kendi gençliklerinde bu durumun "Bayanlar Derbisi"ne dönüştüğünü belirtmişti (Özsan, 2009a: 191). Kaya Mutlu'nun çalışmasında yer alan izleyici mektupları, sinema yıldızlarının birbiriyle nasıl karşılaştırıldığını da yansıtmaktadır (Kaya Mutlu, 2002). İki okuyucunun karşılıklı olarak, Türkân Şoray ile Belgin Doruk'u karşılaştırdığı mektuplar şöyledir:

> "Hayret!... Sizin o meşhur Türkân Şoray'ınız, Belgin hanımın, ancak eline su dökebilir. Bu mesele sizin gibi gözleri kör ve estetik güzellikten anlamayan insanlardan sorulmamıştır. Kabiliyetine gelince; imkanları nisbetinde fazlasıyle göstermiştir... Sizi, tombul ve ancak bir bebek kadar güzel Türkân Şoray'ın hayaliyle baş başa bırakırım. (Y. Tosun - Büyükada)" (akt. Kaya Mutlu, 2002: 236).

> "Ben de Y.Tosun'a cevap vermek istiyorum. ... Her iki artisti bundan iki ay kadar önce İstanbul'da gördüm. Ve bende şu kanaat hasıl oldu. Şoray, Doruk'tan çok daha güzel. Bir defa Belgin Doruk'un boyu kısa. Ve bunun gibi birçok kusurları var. Şoray'a gelince yüzü kusursuz diyebileceğim kadar güzel. Vücudu ise son zamanlarda zayıflamak suretiyle bir hayli güzelleşmiş. (akt. Ali Şengül)" (Kaya Mutlu, 2002: 236).

Tarık Bey görüşmemizde, Türkân Şoray'ı aileden biri olarak anlatmamaktadır. Yakından izlenilen bir sinema yıldızını görüyoruz onun anlatısında. Dayısının oğlu için Türkân Şoray'a yazdığı mektup şöyledir:

> "O dayımın oğlu dediğim çocuk, bana ya dedi Tarık bak bir sürü artistin dükkânına asardı, dondurmacı ve köfteciydiler bunlar. Dedi dört tane mektup yazdım, Türkân Şoray'dan bir mektup gelmedi dedi. Ya senin dilin döner, bir mektup yaz dedi Türkân Hanım'a da belki duyar dedi. Ve hâlâ aklımdadır. Ona bir mektup yazdım. Muhterem hanımefendi, bu size yazdığım dördüncü mektup. Gönül isterdi ki bir fotoğrafınıza layık görülen hayranlarınızdan biri olsaydım. Sevdiğim artistler için hazırladığım albümün birinci sayfası hâlâ boş durmakta. Saygılar sunarım. Dört tane fotoğraf geldi..."

Tarık Bey'in anlatısının önemli bir yerini, yakın çevresi ve çeşitli kişiler yoluyla kendisine ulaşan Türkân Şoray'ın ilk dönemlerindeki özel hayatına ilişkin bilgiler oluşturmaktadır. Bu anlatılarda, Türkân Şoray'a ve yaşamındaki kişilere yönelik bir takibin olduğu görülmektedir. Bir "erkek anlatıcı" olarak anlattığı bu takip, Türkân Şoray'ın, Rüçhan Adlı'yla ilişkisiyle sona ermektedir. Tarık Bey anlatısındaki bu vazgeçiş, Türkân Şoray'ın Rüçhan Adlı ile birlikte olduğu ve onun Şoray'ı "sultan" olarak adlandırdığı bir noktaya denk gelmektedir.

Türkân Şoray ne zaman sultan oldu?

Görüşmemizde Türkân Şoray'ın Rüçhan Adlı ile ilişkisi farklı bağlamlarda gündeme gelmektedir. Kendilerinin ve yakın çevrelerindeki kişilerin, 1960 ve

70'lerde Türkân Şoray'ı nasıl gördükleri, dolayısıyla kendi dönemlerinde Türkân Şoray'ın özel yaşamına ilişkin ifade edilenler bu bağlamlardan birini oluşturmaktadır. İkisi de "etkilenilen", "kıskanılan" ve ne yaptığı "izlenilen" bir kadından söz ediyorlar. Hasan Bey, o dönem yaşadığı duyguları şöyle ifade etmektedir:

> "Çok onla beraber olmak istedim böyle bir mekânda. Onu tutturamadım. O arada o zaman o Rüçhan Bey'le yaşıyordu. Rüçhan Bey onu saklıyordu. Basından olsun, yani böyle ne bileyim çevreden olsun. Tabii onu yakalayamadım. Birkaç defa böyle uzaktan gördüm o kadar. Yani ondan da şu anda siz dediğiniz için yani üzgünüm bir yerde bulamadım diye. İşte sakladı maalesef... Ben kızıyordum biraz ama tabii adam işadamı, zengin. Tabii ki onun hayatı bizi ilgilendirmiyor. Beni etkiliyordu, gerçekten derinden."

Hasan Bey'in anlatısında, Türkân Şoray'ı Rüçhan Adlı'yla olduktan sonra da uzun süre izlediği görülebilirken, Tarık Bey için Türkân Şoray'ın Rüçhan Adlı'yla birlikte olması bir dönüm noktasıdır. Türkân Şoray'ın Rüçhan Adlı'yla ilişkiye başlaması nedeniyle kendisinin merakının kalmadığını söylemektedir. Anlatısından da Türkân Şoray'ın birlikteliğinin hemen sonrasında Tarık Bey için Şoray'ın konumunun değiştiği ve onu izlemeyi bıraktığı görülmektedir. Yukarıda vurgulandığı gibi, Kaya Mutlu ve Cantek, izleyicinin yıldızın özel yaşamından, evlilik kararından nasıl etkileneceği ve bunun nedenlerini ele alırken, izleyicinin yıldızın imgesi yoluyla kurduğu çeşitli rol (âşık, eş, baştan çıkarıcı vb.) ve konumlarda belirgin değişmeye, dolayısıyla yıldız ile ilişkisindeki temel bir kırılmaya dikkat çekmektedirler (Şenol Cantek, 2004: 23; Kaya Mutlu, 2002: 235-237).

Tarık Bey, Türkân Şoray'ı takipten vazgeçişini Şoray'ın "sultan" olmasıyla da bağlantılı anlatmaktadır. Rüçhan Adlı'nın Türkân Şoray üzerindeki etkisini önemli buluyor ve ona göre Şoray'ın Sultan olması[22] ve bu tür bir değişim Rüçhan Adlı'yla olan ilişkisiyle mümkün olmuştur:

> "Türkân Şoray çünkü bu olaylardan sonra Rüçhan Adlı'nın himayesine girdi. Öyle bir koruma kalkanı ki, bunlardan sonra Rüçhan Adlı, Türkân Şoray'ın koruma kalkanı olduktan sonradır ki sultanlık o zaman başlamıştır doğrusu. Ondan sonra en ufak bir şaibe Türkân Şoray'ın adının üstünde olmamıştır. Gerçekten sultan olmuştur, gerçekten sultanlığa layık olmuştur. ... Ondan sonra daha önce hissettiğimiz, benim hissettiğim hasedin, kıskançlığın yerini sadık bir eş durumunda olan gerçekten sultan olan bir hanımefendiye karşı hayranlığa dönüşmüştür. Gerçekten. Herkesin olduğu gibi... Rüçhan Adlı'yla ve dahi ondan sonra. ... Ondan sonra o gerçekten bizim şeyimizden düştü. Gönül bilgisayarımızdan düştü. Doğal olarak. Rüçhan Adlı'yla başladıktan sonra..."

22 Seçil Büker, Türkân Şoray'ın "sultanlığı"nın Türkiye'nin 1960'lardaki sosyal koşullarıyla bağlantılı olduğunu ileri sürmektedir. Bu dönemde dergilerde Türkân Şoray'a yazılmış, Rüçhan Adlı'ya ait olduğu söylenilen "Peri Sultan" ve "Hanım Sultan" hitaplarıyla başlayan mektuplar yayımlanmaktadır. Bkz. Büker, 2003: 159, 172.

Tarık Bey, o dönem yaşadığı duyguyu, bugün baktığında bir tür "haset" ve "kıskançlık" olarak değerlendirmektedir. Kaya Mutlu'nun çalışmasındaki (2002) izleyici mektuplarına dönersek, bu mektuplarda da Türkân Şoray'ın Adlı'yla yaşadığı ilişkinin çok temel bir konu olarak yer aldığı ve çok çeşitli yönlerden tartışıldığı, bu konuda izleyici arasında bir kutuplaşmanın yaşandığı görülmektedir. Mektuplarda, Rüçhan Adlı'nın yaşının büyüklüğü ve özellikle de evli oluşu açıkça dile getirilmektedir. Evli oluşu ahlâki bir mesele olarak ileri sürülürken,[23] yaşının büyüklüğü ilişkilerinde (evlenmeleri durumunda) ileride yol açacağı muhtemel sorunlar açısından tartışılmaktadır. Bir izleyici tarafından Rüçhan Adlı'nın Türkân Şoray'la zenginliği için ilişkiye girip girmediği konusu gündeme getirilmektedir ve –küçük bir olasılık da olsa– Adlı'nın, Türkân Şoray'la bu nedenle ilişkiye girmiş olabileceği ileri sürülmektedir (Kaya Mutlu, 2002: 234). Tarık Bey ise bu mektuplarda ifade edildiğinin tersine, zengin olan tarafın Rüçhan Adlı olduğunu, hatta Türkân Şoray'ın daha sonraki maddî birikiminde de Rüçhan Adlı'nın etkisinin bulunduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla bu konudaki anlatıları, güzel ve genç kadınların, varlıklı ve zengin erkeklerle olmasının esas nedeninin onların zenginliği olduğu biçiminde daha genel bir anlatının parçası olarak gözükülüyor. Bununla birlikte Hasan Bey ve Tarık Bey, Türkân Şoray'ın o dönem Rüçhan Adlı gibi evli bir erkekle birlikteliğini esas olarak ahlâki bir noktadan değerlendirmiyorlar. Burada izleyici mektuplarının tam da ilişkinin yaşandığı bir zamanda yazıldığını, dolayısıyla o zaman verilmiş tepkiler olduğunu, oysa Hasan Bey ve Tarık Bey'in belli bir zaman geçtikten sonra, bugünden değerlendirme yaptıklarını unutmamak gerekiyor. Hasan Bey ve Tarık Bey'in söz konusu dönemde Türkân Şoray'ı nasıl gördüklerini, onun özel yaşamına yönelik ahlâki yaklaşımlarını bu noktada biraz daha açabiliriz. Şoray'ı hanımefendi olarak tanımlıyorlar. Ama aynı zamanda Tarık Bey, "erkek yönüyle baktığında", akıllarına Türkân Şoray'ın geldiğini de belirtmektedir. Ayrıca, Türkân Şoray'ın "mağdur filmlerde" oynamasını da bir farklılık olarak ifade etmektedir. Kısacası sinema yıldızının oynadığı filmlerin niteliğini önemli buluyor, çünkü bunun aynı zamanda film yıldızının kişiliğini de yansıttığını düşünüyor. Burada mağdur bir filme ve böyle bir filmde oynayan bir sinema yıldızına taraf olmanın kendisinin ne tür güçlü toplumsal inşalar olduğunu göz ardı etmemek gerekiyor. Dolayısıyla izleyici açısından sinema ve sinema yıldızlarına yönelik bu tür ayrımların nasıl kurulduğu ve neye dayandırıldıkları soruları önem taşımaktadır.

23 Oktay'a göre, 1950-1970 yılları arasında yayınlanan magazin dergilerinde aile kurumu açıktan bir saldırıya uğramamakla birlikte, bu konuda daha esnek bir bakış açısına gidildiği de görülmekteydi. Bu tür dergiler, cinselliği kışkırtmanın, pornografik eğilimli yazı ve fotoğrafa yer vermelerinin yanı sıra özel yaşama "büyük bir aldırmazlıkla" ilgi göstermekteydiler. Kendi alanlarında ün yapmış, ikonlaşmış kişilerin özel yaşamları özellikle merak konusuydu. Oktay, 1950'lerden sonra magazin dergilerinde üst sınıf üyelerinin, ayrıcalıklı bir konum atfedilen yıldızların yaşamlarının ön plana çıkarılmasını, sürekli anımsatılmasını ve dedikodu konusu yapılmasını, okur-birey açısından üst sınıf ideolojisine eklemlenme çabası olarak da görmekteydi (Oktay, 1997: 87, 90, 93).

"Türkân Şoray benim şeyimde daha dişiydi. Onun için hep gözdeydi. Daha alımlıydı, ama hiçbir zaman hanımefendilik çizgisini aşmadı."

Burada hanımefendilik bir tür dengeleyici unsur olarak düşünülebilir. Hasan Bey'in anlatısında "hanımefendilik", Türkân Şoray'ın kendisinin kurduğu ve içeriden bir imge olarak yer alırken, Tarık Bey için sultanlık gibi hanımefendilik de tümüyle olmasa da daha çok Rüçhan Adlı'yla olan ilişkisinin getirdiği özelliklerdir. Tarık Bey'in anlatısı bu yönden de tipik bir "erkek" anlatısı niteliğinde.

Görüşmelerimizde, Türkân Şoray'ın Rüçhan Adlı'yla yaşadığı ilişki ve daha sonra Cihan Ünal'la olan evliliği, temel tartışmalar olsa da ilginç bir biçimde anlatılarının hiçbir yerinde ahlâki bir değerlendirme görülmemektedir. Kendilerini, yaşantılarını ve anne-babalarını anlatırken yan bir tema olarak süren aile ve ahlâk temaları ilginç bir biçimde Türkân Şoray'a ilişkin konuşmalarında yer almamaktadır. Türkân Şoray'ın Rüçhan Adlı'yla ilişkisinin hiçbir zaman bir sevgi ve aşk ilişkisi olamayacağını düşünüyor Hasan Bey. Ona göre, sevgi ancak ablasının ilişkisinde vardır, çünkü ablası konum olarak kendisinden daha aşağıda olan eniştesiyle evlenmek için büyük çaba göstermiştir. Oysa Rüçhan Adlı varlıklı bir adamdır. O dönem evli olduğuna ise hiç vurgu yapmamaktadır.[24] Varlıklı bir adam olması, yani ona göre para için girilen bir ilişki olması meşruiyet sorunu olarak gözükmektedir.

Şenol Cantek'in Dyer'den hareketle belirttiği gibi, sinema magazinlerine bakıldığında, bu tür dergilerin neredeyse üçte ikisinin yeni ilişkiler, nişanlanmalar, ayrılıklar vb. gibi temalardan oluştuğu görülmektedir. Hayatın aşktan ibaret olduğu yanılsaması bu dergilerde söz konusudur (Şenol Cantek, 2004: 22). Dergiler ve okuyucular açısından aşkın nasıl bir kurucu tema olduğuna da aynı biçimde dikkat etmemiz gerekmektedir. Aşkın bir tür toplumsal meşruiyetin yanı sıra ne tür toplumsal dillere kaynaklık ettiğini de fark edebiliriz. Okur/izleyici ve sinema yıldızının aşklarına ilişkin merakı ve bu yolla kurduğu ilişki belli bir süre için yanılsamayı içerse de başka boyutları da içermektedir. Dolayısıyla Kapferer'in söylediği gibi hayranların bu yıldızların ilişkileri dolayımıyla aşk mitosunu yaşadığı, çünkü onların donuk hayatlarının bu türden fırtınalı aşklar yaşamalarına elverişli olmadığı (akt. Kaya Mutlu, 2002: 222; Şenol Cantek, 2004: 24) açıklaması önemli bir noktaya işaret etse de bunun için başka neden-

24 Büker, Türkiye'de kadın izleyicinin, erkek izleyici kadar Türkân Şoray'a hayran olduğuna dikkati çekmektedir. Şoray'ın Rüçhan Adlı ile yaşadığı "yasak aşk"ın Türkiye gibi toplumsal baskıların başat olduğu bir ülkede hoşgörüyle karşılandığını belirtmektedir. Ona göre, bir çelişki olmakla birlikte aynı zamanda bir yıldızın kıskançlıktan arındırılmış bir beğeniyle nasıl yüceltildiğinin ve bağışlandığının bir kanıtıdır da (Büker ve Uluyağcı, 1993: 40, 41 akt. Yüksel, 1998: 22, 23). Bu hoşgörünün genelleştirilemeyeceğini Kaya Mutlu'nun çalışmasındaki (2002) izleyici mektupları yansıtmaktadır. Ayrıca yakın çevremden belli kuşaklardan kadınların Türkân Şoray'a yönelik beğenileri kadar kıskançlıklarının olduklarını da çok dinledim. Bölüm arkadaşım Sanem Güvenç Salgırlı, anneannesinin Türkân Şoray'ı kıskandığını, televizyonda Türkân Şoray filmi çıktığında anneannesinin, dedesinin izlememesi için televizyonu kapattığını ve bugün de bunun sürdüğünü anlatmıştı. Bu anısını benimle paylaştığı için kendisine buradan çok teşekkür ediyorum.

ler de ileri sürülebilir. Dolayısıyla izleyici-sinema yıldızı ilişkisi, belli bir dönem ve toplumsal bağlam göz ardı edilmeden tam da hangi izleyicilerden konuşulduğunu gösteren daha somut zemine taşınabilir. Ayrı özelliklerden ve kesimlerden izleyicilerin bir sinema yıldızıyla ne tür ilişkiler kurdukları önemli. Anlatılar bu ilişkinin çok çeşitli nedenlerle ve biçimlerle kurulduğunu göstermektedir.

Sonuç

Tarık ve Hasan Bey'in anlatıları benzemediği gibi, anlatıları arasında belirgin bir biçimde çelişki ve karşıtlıklar bulunuyor. Tarık Bey'in İstanbul'a gelme nedenini, Cavidan Hanım'la yaşanılan aşkı, anne ve baba arasındaki ilişkiyi, berberlik mesleğiyle kurdukları bağı ve kendilerini ait hissettikleri yerleri çok farklı anlatıyorlar. İki farklı anlatı biçimine sahipler ve anlatılarında bulundukları yere ve mekâna atfettikleri anlamlar da farklılık gösteriyor. Hasan Bey için, annesinin geldiği yer olan Selanik ve daha sonra Ayvalık büyük önem taşıyor. Böylelikle, aile tarihini geriye doğru uzatıp, belli bir yer ve zamana konumlandırdığı, dolayısıyla tarihselleştirildiği gibi kendi kişisel anlatısını ve öznelliğini de kurma olanağını buluyor. Ama esas vurguyu Selanik'e yapıyor ve "geçmiş bir zamanı" yücelterek konuşuyor. Tarık Bey ise her koşulda İstanbul'u ön plana çıkarıyor ve kendi kişisel tarihini bu kent üzerinden kuruyor. Hasan Bey'in anlatısında Selanik, özlenilen ve duygu yüklü bir yerken, Tarık Bey güçlü ve kurucu bir İstanbul'dan söz ediyor. Bu iki yer onların anlatılarında adeta cinsiyetleri olan mekânlar. Ayrıca anlatılarının zamanları da farklılık gösteriyor. Tarık Bey, bugüne odaklanıyor ve belli bir akışı olan bir zamanı anlatıyor. Hasan Bey ise geçmişte yaşanmış anları genişleterek, durdurarak, kimi kez olayın zamanını anlatı anına çekerek ve onları canlı görüntülere dönüştürerek, hikâyeleştirerek konuşuyor.

Hasan Bey ve Tarık Bey, cinsiyet kimliklerini aynı zamanda anlatıları yoluyla da kuruyorlar. Tarık Bey'in anlatısının hemen her unsurunda, erkek cinsiyet kimliğinin iddialı (kur yapıcı), bulunduğu konumu layık olduğu yer olarak görmeyen, aktif bir özne olan, anlatısı boyunca kendiyle ilgilenen, kendisinin yaptığı etkinin ön planda olduğu, dolayısıyla anlatısının merkezinde kendisinin etki gücünün olduğu kişi özelliklerini görebiliyoruz. Eşi onun anlatısında bulunmuyor. Hasan Bey'in anlatısı ise tümüyle karşıt özellikler barındırıyor. Anlatısının hiçbir yerinde aktif bir özne olarak bulunmuyor, işini beğenmektedir, eşine âşık olarak evlenmiş (bugün de âşıktır) ve kur yapıcı da değil. Esas olarak etkilenen biridir. Onu etkileyen kadınlar olan; annesi Refia Hanım, ablası Nuran Hanım, ağabeyinin sevgilisi Cavidan Hanım ve Türkân Şoray için ayrı ayrı hikâyeler anlatıyor. Tarık Bey'in anlatısı esas olarak "ben etkiledim", "ben daha değerliydim" ve "buraya layık değildim" mesajlarını verirken, Hasan Bey, tersine kendisinin "birçok şeyden çok etkilendiğini", bulunduğu konumlardan (işinden), geçmişte yaşadıklarından ve bugünden duyduğu derin memnuniyeti anla-

tıyor. Hasan Bey'in anlatısının tümünde, yakınındaki ve hikâyeleştirdiği kadınları (annesini, ablasını ve kız kardeşlerini, eşini ve Türkân Şoray'ı) nasıl benimsediği ve onları kendi yaşam öyküsünün nasıl kurucu birer kişisi haline getirdiği görülebiliyor. Anlattığı bu kadınların hepsini benimsemiş gözüküyor. Tarık Bey ise hiçbir kadını benimsemiyor. Daha fazla kadının olduğu, ama hiçbirinin de bir hikâyenin kahramanına dönüşmediği bir anlatıyı onda görüyoruz. Hasan Bey, eşine âşık olup evlenmiştir, ama ilişkilerinden bir şey de anlatmıyor. Annesinin babasıyla olan ilişkisinden hiç söz etmiyor. Babasının "alkolik" olduğunu ve annesiyle ilişkilerini ağabeyi Tarık Bey anlatıyor. Dolayısıyla annesi ve babasının ilişkisini de esas olarak Tarık Bey'in anlatısından öğreniyoruz.

Hasan Bey'in anlattığı kadınların hikâyeleri bizim açımızdan ilginç. Çok sevdiği ablası Nuran Hanım'ın eşini de, ağabeyinin sevgilisi Cavidan Hanım'ın eşini de "alkolik" olarak anlatıyor. Bu kadınların yaşam öykülerindeki olumsuz gidişatı ve onların mutsuz oluşlarını aynı zamanda bu duruma bağlıyor. Hasan Bey'in yakınındaki kadınlara ilişkin anlatısının en tipik unsurlarından biri tüm bu kadınların (Türkân Şoray'ın da) çok güzel, ince, görgülü ve iyi huylu kadınlar olmalarına karşın, evli oldukları erkeklerin onlara denk olmamasıdır. Dolayısıyla anlatısındaki kadınlar esas olarak mutsuz –edilmiş– kadınlarken, erkekleri ise temelde olumsuz özellikleri olan, içki bağımlısı kişiler olarak betimliyor.

Her iki kardeş anne ve babalarından farklı mesafelerden söz ediyorlar. Hasan Bey, annesine çok yakın bir yerden konuşuyor. Hasan Bey'in anlatısından, onun annesiyle ve özellikle ablası Nuran Hanım'la kurduğu yakınlığı ve ittifakı görebiliyoruz. İki kardeş, ailenin iki ayrı ferdi olarak, aile tarihlerini farklı bir biçimde anlatıyorlar. Aynı ailede ama farklı tarihlerden söz ediyorlar. Hasan Bey'in anlatısı bir erkek anlatısı olarak farklı bir nitelik taşıyor. Tarık Bey ve Hasan Bey'in kurdukları iki ayrı anlatı biçimi, aynı zamanda farklı iki erkekliği temsil ediyor. Erkek anlatılarının çeşitliliğini bu anlatılarda görüyoruz. Ailelerde kadınların sadece kadın, erkeklerin de sadece erkek oldukları biçiminde bir okumanın ötesine geçiyoruz. Aile içindeki cinsiyet rolleri aslında birçok özelliğe bağlı olarak ve etkilenerek oluşuyorlar. Bu nedenle de ailede ittifakların kimler arasında ve nasıl kurulduğu kritik önemdedir.

Türkân Şoray'ın her iki anlatıda nasıl yer aldığı bu çalışmanın diğer önemli bir sorusunu oluşturuyor. Hasan Bey, 1960'larda Ayvalık'taki çocukluğunda, ablası Nuran Hanım'ın kendisine anlattığı filmler yoluyla başlayan Türkân Şoray hayranlığını bugün de sürdürüyor. Türkân Şoray'ı hayatındaki dört kadınla (annesi, ablası, Cavidan Hanım ve eşi) çok bağlantılı bir biçimde ve aileden biri olarak anlatıyor. Ayrıca tüm anlatısından onun Türkân Şoray'ı nasıl takip ettiğini ve ilgisini bugün de sürdürdüğünü görebiliyoruz. Tarık Bey, belli bir mesafe alarak Türkân Şoray'ı anlatıyor. Rüçhan Adlı'yla birlikteliğinden hemen sonra anlatısından, onun Türkân Şoray'ı izlemekten vazgeçtiğini görüyoruz. Türkân Şoray'ın "sultan" olması da ona göre bu dönemde başlamış.

KAYNAKÇA

Bora, Aksu (2005) *Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Büker, Seçil (2003) "Film Ateşli Bir Öpüşmeyle Bitmiyor", *Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat*, Yay. Haz. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber, Metis Yayınları, İstanbul.

Büker, Seçil ve Canan Uluyağcı (1993) *Yeşilçam'da Bir Sultan*, Afa Yayınları, İstanbul.

Cameron, Deborah (1998) "Performing Gender Identity: Young Men's Talk and the Construction of Heterosexual Masculinity", *Language and Gender: A Reader* içinde, der. J. Coates, Oxford: Blackwell.

Cengiz, Kurtuluş; Uğraş Ulaş Tol; Önder Küçükural (2004) "Hegemonik Erkekliğin Peşinden", *Toplum ve Bilim*, sayı 101, Güz, İstanbul.

Coates, Jennifer (1996) *Women Talk: Conversation Between Women Friends*, Oxford and Cambridge, MA: Blackwell.

— (2002) *Men Talk: Stories in the Making of Masculinities*, Oxford: Blackwell.

Connell, R.W. (1998) *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika*, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

— (1995) *Masculinities*, Polity Press, Cambridge UK.

Davidoff, Leonore (2002) *Feminist Tarihyazımında Sınıf ve Cinsiyet*, Yay. Haz. Ayşe Durakbaşa, çev. Zerrin Ateşer ve Selda Somuncuoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul.

Draaisma, Douwe (2007) *Yaşlandıkça Hayat Neden Çabuk Geçer - Belleğimiz Geçmişimizi Nasıl Şekillendirir?* Çev. Gürol Koca, Metis Yayınları, İstanbul.

Durakbaşa, Ayşe; Meltem Karadağ ve Gül Özsan (2008) *"Türkiye'de Taşra Burjuvazisinin Oluşum Sürecinde Yerel Eşrafın Rolü ve Taşra Kentlerinde Orta Sınıflar,"* TÜBİTAK Destekli Proje.

Durakbaşa, Ayşe (2008) "Kadınların Tarihinden Dersler: Feminist Bir Sosyoloji İçin Notlar", *Toplum ve Demokrasi, Feminizm, Demokrasi ve Toplumsal Cinsiyet Eşitliği*, Mersin.

Gölgesiz Gedikler, Hülya (2006) "1950-1960 Arasında İzmir'de Gündelik Yaşam," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.

Johnstone, Barbara (1993) "Community and Contest: Midwestern men and women Creating Their Worlds in Conversational Storytelling", *Gender and Conversational Interaction*, Oxford University Press, New York.

Kaya Mutlu, Dilek (2002) "Yeşilçam in Letters: a "Cinema Event" in 1960s Turkey From The Perspective of an Audience Discourse", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara.

Oktay, Ahmet (1997) *Türkiye'de Popüler Kültür*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Onur, Hilal ve Berrin Koyuncu (2004) "Hegemonik' Erkekliğin Görünmeyen Yüzü: Sosyalizasyon Sürecinde Erkeklik Oluşumları ve Krizleri Üzerine Düşünceler", *Toplum ve Bilim*, sayı 101, Güz, İstanbul.

Özbay, Cenk ve İlkay Baliç (2004) "Erkekliğin Ev Halleri!", *Toplum ve Bilim*, sayı 101, Güz, İstanbul.

Özsan, Gül, Ayşe Durakbaşa ve Meltem Karadağ (2009) "Eşraf Ailelerinde Kadın Anlatıları", *Kadın Belleğini Oluşturmada Kaynak Sorunu*, Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı 20. Yıl Sempozyumu kitabı.

Özsan, Gül (2009a) "Bir Etnografi: İki Beyoğlu Berberinin Anlatılarında Türkân Şoray," *Biyografya Türkân Şoray B*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul.

— (2009b) "Denizli'nin Yerel Tarihinde Bir Fabrikanın Öyküsü: "Yeni Zafer Gazoz"ları," *Geçmişten Günümüze Denizli* Dergisi, Cafer Sadık Abalıoğlu Eğitim ve Kültür Vakfı Yayını, Denizli.

Randall, William L. (1999) *Bizi "Biz" Yapan Hikâyeler: Kendimizi Yaratma Üzerine Bir Deneme*, Çev. Şen Süer Kaya, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Sancar, Serpil (2008) *Erkeklik: İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*, Metis Yayınları, İstanbul.

Şenol Cantek, L. Funda (2004) "Yeşilçam'ın Arsız Gözü: Pazar Dergisi", *Kültür ve İletişim*, sayı 7/1, Kış, Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi, Ankara.

Talbot, Mary M. (1998) *Language and Gender: An Introduction*, Cambridge: Polity Press.

Tannen, Deborah (1993) *Gender and Conversational Interaction*, Oxford University Press, New York.

Yüksel, N. Aysun (1998) "Toplumu Yansıtan Bir Öğe Olarak Yıldız Olgusu: Türkiye Gerçeği ve İki Örnek", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.

Bugün nihilizm: Terör ve teröre karşı savaşın kesişmeli sentezi

Bülent Diken - Ali Rıza Taşkale***

Özet: Bu makalede, modern bir sorunsal olarak terör ve teröre karşı savaş arasındaki antagonizma, pasif ve radikal nihilizmin iki kesişmeli sentezi olarak tartışılıyor. Bu yapılırken, ana inceleme nesnesi olarak modern topluma dönülüp nihilizmin nasıl işlev gördüğüne değiniliyor. Bu, üç aşamada yapılıyor: ilk önce, nihilizm, günümüzün hâkim politik biçimi olan post-politikayla ilişkilendiriliyor. Ardından, makale post-politikayla modern terör arasındaki kesişmeli senteze eğiliyor ve tüm şiddetine rağmen, terör ve post-politika arasındaki antagonizmanın yanlış bir antagonizma olarak sunulduğunu belirtip asıl askıya alınanın nihilist ve anti-nihilist antagonizma, egemen istisnanın nihilizmi ile yaşam arasındaki antagonizma olduğunu iddia ediyor. Bu antagonizma post-politika tarafından politikleştirilemez, çünkü post-politikanın bizzat kendisi bu antagonizmanın depolitizasyonu üzerinde kurulmuştur. Son olarak ise, nihilizme karşı bir alternatif olarak düşünülen agonizm kavramı tartışılıyor.

Anahtar sözcükler: Kin, terör, teröre karşı savaş, nihilizm, kesişmeli sentez, post-politika, agonizm

Sosyal ve siyasal teori, geleneksel bir biçimde, toplumu bir norm olarak düşünmüş ve nihilizm kavramını da bir istisna veya aykırılık olarak kavramsallaştırmıştır. Ancak, modern toplumsallık bugün nihilizm imajında yeniden oluşuyor. Bir anlamda, istisnai olan kuralın kendisine dönüşmüş durumda. Çıplak gözlerimizle tanıklık ettiğimiz şey, toplumsallık ve birey kavramlarının yok olup yerine nihilizmin bir biçimi olan *kin*in ortaya çıkması. Kin, toplumu kuran değil de, yıkan bir arzudur. Böylesi bir durumda, bütün toplum yıkım tehdidi altındadır, çünkü kin toplumsuz bir duyguyu ifade eder. Ancak, burada da önereceğimiz üzere, radikal nihilizmin kindar eylemleri modern post-politik toplumun pasif nihilizmiyle iç içe geçmiştir. Antagonizma konsensüs politikasıyla imkân-

(*) Lancaster Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.
(**) Sheffield Üniversitesi, Coğrafya Bölümü.

sız hale getirildiğinde, terör tek politik eylem(sizlik) haline gelir ve bu durum, sembolik değişim öğesi olarak, tekinsiz bir şekilde siyasal güçsüzlük ve hazcı edilgenlikte birleşir. Dolayısıyla, politika büyük bir hızla post-politikaya ve 'biyo-politika' da simulakra, 'gösteri toplumu'na dönüşür.

Bunu takiben, bu makale radikal ve pasif nihilizm arasındaki kesişmeli sentezin (disjunctive synthesis), bugün kendisini uluslararası düzeyde kapitalizm/post-politika ve terörizm arasındaki 'antagonizma' olarak tekrar ettiğini iddia ediyor. Bu bağlamda, makale 11 Eylül'den sonra politikanın aşırı bir biçimde moralizasyonuna karşıt olarak 'politik' bir duruş alıp bunu terörizmin eski ve yeni biçimlerine dair bir tartışmayla yapıyor ve ardından korku/güvenlik politikasıyla ilişkilendiriyor. Buradaki temel tartışma ise şu: terör ve teröre karşı savaş arasında taklitçi bir ilişki vardır ve bu ilişki radikal ve pasif nihilizm arasındaki kesişmeli sentezden kaynaklanır, çünkü terör ve teröre karşı savaşın biraradalılığı, simbiyotik bir varoluş ilişkisi oluşturur. Dolayısıyla, terör ve teröre karşı savaş, çağımızdaki ikiz durumun kurucu ayaklarıdır. Birbiriyle çatışıyor görünen bu çözümsüz ikiliğin arasında kalan gerçek tehdit ise daha ikiyüzlüdür: terörizm ve post-politik güvenlik politikası, tüm politikayı güvenlik meselesine indirgeyerek, ortaya çıkan kontrol toplumunda hızla *yeni bir din* haline gelmektedir.

Kinin soykütüğü

Günümüz toplumu sistematik olarak "kökten kaybedenler" (bkz. Enzensberger, 2005) üretmekte ve bunu da insanın 'yazgısı' olarak sunmaktadır. Peki, ya bu *kökten kaybeden* kaderine razı olmayıp kin kavramını radikalleştirerek/köktencileştirerek yıkıma yönelirse? Kini, şiddetin kurucu bir unsuruna dönüştürerek sadece tek bir çözüm yolunun –acı çektiği koşulların diğerlerinin de acı çekmesine yol açmasının sağlanması– olduğunu düşünüp, şiddeti, muhafazakâr gedikte bir yara açma faaliyeti (iktidarın yaralanabilirliği ihtimaline oynayan bir gedik açma faaliyeti), bir ilişki biçimi olarak kodlarsa?

> "Şiddet kesinlikle en kötüsünden bir temas, bir dokunmadır; insanın öteki insanlar karşısındaki ilksel yaralanabilirliğinin en korkunç şekilde açığa çıkması, denetleyemediğimiz bir şekilde bir başkasının iradesine teslim edilmemiz, bir başkasının kasıtlı eylemiyle yaşamın kendisinin yok edilebilecek olmasıdır" (Butler, 2004: 43).

Böylesi bir 'kökten kaybeden', sahip olduğu ikilemden kurtulmanın yolunu bulamaz. Bu yüzden, "bu ikilemden tek çıkış yolu yıkım ve intihar, saldırganlık ve otoagresyonu aynı potada eritmektir" (bkz. Enzensberger, 2005). Yıkım ve intiharın birleştiği nokta, aynı zamanda 'kökten kaybeden'in hem kendisi hem de diğerleri üzerinde kuracağını düşündüğü egemenlik duygusudur. 'Kökten kaybeden', sorunlarına sadece tek bir çözüm yolunun olacağını hayal eder: "acı çektiği kötü koşulların giderek daha da kötüleşmesi" (*a.g.e.*: 4-5). Eğer za-

limlik diğerlerini acı çekmeye zorlamaksa, çilecilik de (ascetism) birinin kendisine gönüllü olarak zarar vermesi veya benliğine karşı acımasız olmasıdır. "Bu andan sonra bir şey kesin ki, buna kuşkum yok, yani, diğerkâm ve özverili adamın en başından beri hissettiği zevk: bu zevk zalimliğe aittir" (Nietzsche, 1996: 67-8, 118). Yani, kökten kaybeden diğerlerine ve kendisine karşı sergilediği yıkımda bir eşitlik arar, ancak bu adalet talebi, ötekinin zevklerinden mahrum edilmesi olarak ortaya çıkar. Bunlar olurken, "bu talebin gerekli sonucu çileciliktir: eşit jouissance talebini kabul ettirmek mümkün olmadığı için, birinin kabul ettirebileceği tek şey, eşit olarak paylaşılan memnuniyettir" (Žižek, 2005: 14). *Kin*, bu yüzden, bencil değildir. Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar*'ında da ısrarla belirttiği gibi, "insanlar kendilerine gösterilen yolun tam tersine, canlarının istediği yöne yürümüşler; akıl almaz, çetin, neredeyse karanlık yollarda yürümek için direnmişlerdir" (Dostoyevski, 1992: 14). Ancak, yeraltı adamının elimizde bulunan ortak evrensel değerlere 'kayıtsız' olması çok önemlidir, çünkü o, bu dünyanın barındıramayacağı daha yüksek ve yüce değerler adına tüm diğer değerlerden vazgeçer ve bu durum onu *kin*in dolambacına girmeye zorlar:

> "Bakın size ne söyleyeceğim, beyler: Acaba insana en üstün çıkarından daha değerli gelen bir şey ya da (mantık çerçevesinde kalmak için) son derece yararlı, başka bir çıkar yok mudur? Bu öyle bir çıkar olsun ki, bütün öbür çıkarlara göre daha ön planda, daha çekici gelsin insana; bu en büyük, en değerli çıkarı elde edebilmek için insanoğlu, gerekirse her türlü kuralı hiçe sayarak, mantığa, onura, huzura, refaha, kısacası bütün güzel ve yararlı şeylere aykırı düşen bir yol tuttursun" (Dostoyevski, 1992: 15).

Bu anlamda, kökten kaybeden pasif bir duygudan ziyade, *bu* dünyada sarf edilen aktif bir duyguya sahiptir (Nietzsche, 1996: 67,119). Bununla birlikte, acı ve keder, 'kindar aktör'ün öznelliğini kurması için de gereklidir (bkz. Diken, 2009). Bu paradoksal özne, Tanrı'nın ölümüyle ortaya çıkan, çileciliğin bu ve diğer, aşkın veya 'gerçek' dünya arasında artık aracılık edemediği ve 'üstün değerler'inin bu dünyada gerçekleşmeyeceğini fark eden, Nietzsche'nin *radikal (veya yok edici)* nihilistidir. Bu nihilizmin hammaddesi, kısaca, umutsuzluktur: "bir nihilist olmak zorunda olmayıp olduğu gibi olan dünyayı yargılar" (Nietzsche, 1967: 318). Eğer üstün değerler bu dünyada kendilerine bir yer bulamıyorlarsa, yapılacak en etkili eylem onları yıkmaktır. Bu yüzden, kin, siyasal otoriteyi reddeder ve sosyo-sembolik düzenin çökmesini arzular (bkz. Colas, 1997). Toplum eksik/kusurlu ve yetersiz olarak değersizleştirildiğinde, bu toplumun kendisi, sembolik düzeni aşan bir karaktere sahip olan ve 'gerçek tutkusu' olarak adlandırabileceğimiz *kin*i dışa vurarak, Hakikat adına da feda edilebilir (bkz. Badiou, 2007). Bağnaz bir kutsallığa saygısızlık etme durumunun, mevcut dünyanın yerleşik inançlarını yıkan paradoksal bir sonuç. Ayrıca, aktüel (şehir, toplum), virtüel (veya aşkın) için artık bir ön koşul olarak görünmez; onun adına yıkıma uğratılır.

Ancak, *kin* nihilizmin bir biçimi olduğu için (radikal nihilizm) –dünyasız değerlere sahip olma durumu– diğer nihilizmlerle ortak bir soykütüğe sahiptir. Bu yüzden, Nietzsche'nin tam nihilizm tanımı şöyledir: "bir nihilist olmak zorunda olmayıp olduğu gibi olan ve olmak zorunda olup olmayan dünyayı yargılar" (Nietzsche, 1967: 318). Eğer üstün değerler değersizleştirilip aynı zamanda *bu* dünya muhafaza ediliyorsa, nihilizmin ikinci tanımıyla karşılarız: pasif nihilizm veya "değersiz dünya" (Deleuze, 1983: 148). Bu noktada, şunu belirtmekte yarar var: kôken olarak, yani radikal veya pasif nihilizm olarak ortaya çıkmadan önce, nihilizm bir güçsüzlük duygusu, bu dünyayı olduğu gibi kabul etme acizliğidir (*a.g.e.*: 12). Tektanrıcı dinlerle başlayan bu *dinsel nihilizm*, mevcut dünyayı inkâr edip onun yerine aşkın olanı yerleştirmek için illüzyonlar yaratmış ve bu illüzyonları akıl, hakikat, yüce değerler vb. şekilde haklılaştırmaya çalışmıştır. Yani, nihilizm, "illüzyon felsefesi"dir (Diken, 2009: 3). Radikal ve pasif nihilizm ise, bu illüzyonun gözden kaybolmasıyla –Tanrı'nın ölmesiyle– ortaya çıkmışlardır.

Pasif nihilizm, hınç insanının (the man of *ressentiment*) Tanrı'ya dönüp onu öldürmesiyle ve kendini onun yerine koymasıyla ortaya çıkar. O artık, üstün duyuşsal dünyaya ait olan değerlere, yaşamın üstünde olan değerlere inanmaz. Ancak bu yaşam, istençten yoksun olan *reaktif* bir yaşamdır. "Radikal nihilistin istencinden dolayı acı çektiği yerde, pasif nihilist istencini 'uyuşturarak' acıdan kaçınır" (Diken, 2009: 26). Ancak, acı yaşamın bir parçası olduğu için ve acıyı yadsımak yaşamı yadsımak anlamına geleceği için, pasif nihilistin yaşamı geri kafalı bir yaşamdır. "Bunun sonucunun ne olduğunu biliyoruz, hiçlik istencinden ziyade istenç yokluğunu ve pasif bir biçimde ortadan kaybolmayı tercih eden son insan" (Deleuze, 1983: 174).

Nietzsche (1967: 9) pasif nihilizmin normal bir durum olduğunu, değer ve anlam kaybının artık bir krize yol açmayıp sıradan bir durum olarak kabul edildiğini ima eder. Yani, pasif nihilizm, istisnanın kurallaşması veya "nihilizmin banalleşmesi" (bkz. Carr, 1992) olarak ortaya çıkar. İnsan artık dünyada bir anlam bulma çabasına girişmez; böylesi bir çabanın hayal kırıklığı ve manasızlığın bir nedeninden ziyade, sonucu olduğunu düşünür. Bu yüzden, normalleşmiş/banal nihilizm kültürü herhangi bir metafizik dünyaya inanmayış biçimine bürünür. Sonuç olarak, aktüel ve virtüel arasındaki bağlantı bu sefer 'aktüel' lehine yeniden bozulur: pasif nihilizmin dünyası, bu nedenle, "değersiz bir dünya"dır.

Ancak, bu normalizasyon çileci ilkeye özgü bir durumdur, çünkü artı-keyifteki norm diyalektiği (hukuk) ve istisna (ayartma/ihlal) yok olurlar. Dolayısıyla, buradaki durum, dinsel nihilizm tarafından paradoksal olarak başlatılan bir süreçtir. Başka bir deyişle, Hıristiyan çileci Tanrı'sını yenilgiye uğratan neden, nihai olarak onun kendi yüksek değerleridir, ahlâkıdır ve özellikle hakikat üzerindeki vurgusudur (Nietzsche, 1996: 134-5). Çileci ideal, her ne kadar aşkın hakikati bulmakta başarısız olmuş olsa da, hakikate koşulsuz bir istenç vererek,

"sonuçta yandaşlarının Tanrı ve diğer, metafizik dünya düşüncelerini gözden düşürmelerine neden olmuştur" (Reginster, 2006: 261). Bu yüzden, paradoksal olarak, hakikat istencinin mantıki sonucu, gerçeğin/hakikatin reddine dönüşmüştür. Kısaca, Zupančič'in de belirttiği gibi, Tanrı'nın ölümüyle veya hakikatin reddiyle, çileci ideal bizi bir değil de iki seçimle baş başa bırakır:

> Ya sonuna kadar "... se hiçbir şey daha iyidir"de diretiriz (orada, Gerçek'in buyruğunu birtakım [kendini-] yok edici *passage à l'acte* olarak ilişkilendiririz), ya da Hiçliğin kendisini (geriye kalan tek ve son Gerçek olarak) reddetmek, dolayısıyla istenci kurucu unsur olarak reddetmek, dolayısıyla istenci kurucu unsur olarak reddetmek sayesinde çileciliğimizi arındırma yönünde son bir adım atarız (Zupančič, 2003: 66).

Özetlemek gerekirse, Tanrı'nın ölümünün iki sonucu vardır: *dezoryantasyon* (pasif nihilizm) ve *umutsuzluk* (radikal nihilizm). Dezoryantasyon, çünkü eğer yüksek değerler kaybolursa "o zaman insana bağlanacağı ve kendini yönlendirebileceği hiçbir şey kalmaz" (Heidegger, 1977: 61). Bu bağlamda, pasif nihilizm, yüksek değerlerin tedrici olarak gözden düşürüldüğü değersiz dünya düşüncesiyle yakından bağlantılıdır. Diğer yandan, umutsuzluk ise, ideal dünya tasarımının bu dünyada gerçekleşmeyeceğine dair bir anlayış olarak ortaya çıkar (*a.g.e.*: 61). Pasif nihilizme (dezoryantasyon) göre yanlış olan bizim değerlerimizdir, dünyanın kendisi değildir; radikal nihilizme (umutsuzluk) göre ise sorun bizim kendi değerlerimizden ziyade, bu dünyanın kendisidir (Reginster, 2006: 34). Bu yolla, radikal ve pasif nihilizm arasındaki ilişki bir "kesişmeli sentez"[11] (Deleuze ve Guattari, 1983: 75-83) oluşturur ve burada istenç *hiçliği istemek* ile *hiçbir şey istememek*, *kin* ile *edilgenlik* arasındaki salınımda tutsak edilir. Dolayısıyla, burada, iki nihilizm arasında ikiz, diyalektik olmayan, kurucu ve radikal bir müphemlik zemininde hem birbirine karşıt olan, hem birbirinin karşısında mevzilenen ve hem de birbirini besleyen bir sentezden bahsedebiliriz. Bu kurucu ikiz durumu somutlaştırmak için, şimdi gelin iki örneğe dönelim.

Terör

İlk örnek terör; zamanın olağan akışını saran, sarsan ve bu akışı yerinden oynatan had safhada bir karmaşa, gizemli bir korku ve *kindar* ve radikal bir belirsiz-

1 Tuncay Birkan, Alain Badiou'un *Sonsuz Düşünce* kitabında, 'disjunctive synthesis' kavramını 'bağlaçlı sentez' olarak çevirmişti. Ancak, 'disjunction', bağlaç (conjuction) anlamına gelmez, tam tersi anlamlar içeren bir terimdir ve sentezle birlikte düşünülünce, başka bir şekilde çevrilmesi gerekir. Biz, bu makalede, 'disjunctive synthesis' kavramını 'kesişmeli sentez' olarak çevirdik. Kanımızca bu çeviri, kavramı daha iyi yansıtmaktadır. 'Kesişmeli sentez', Deleuze'ün varlığın 'canlılığı' kavramsallaştırmasının merkezinde yer alır ve onun üretken tek anlamlılığı ile aynı şeydir. Kendisini en ıraksak dizilerde (divergent series) bile gösteren Bir'in gücünü oluşturur. Daha geniş bir tartışma için bkz. Gilles Deleuze (1994) ve Deleuze ve F. Guattari (1983). Disjunctive synthesis kavramıyla ilgili yaptıkları değerli katkılar için *Toplum ve Bilim* dergisi hakemlerine teşekkürlerimizi sunuyoruz.

lik olarak terör. Terörü *kindar* ve 'radikal' yapan öğe, Baudrilllard'ın da belirttiği gibi (2002), stratejik eylemin belli başlı ilkelerini reddeden anlayışıdır. Strateji, genellikle, sonuca giden araçların hesaplanmasıdır. Ancak, "eylemin ise, bazı siyasal amaçlara bağlılık için icra edildiği zaman hesaplanabilirse stratejik bir değeri olabilir" (Reid, 2006: 71). Baudrillard, bu yüzden terör stratejisinin sezgisel yeteneğinin bu olduğuna inanır: yaşamın geleneksel olarak stratejikleştirilmesinin toptan bir reddi.

Terör, medeniyet ve onun ötekisi arasındaki sınırları ihlal eder ve bu yüzden, devletin de, kontrol toplumunda *afektif* ve içkin hale gelmesine yardım eder. Terör, içerisi ve dışarısı arasındaki ayrımı bozar. Ve terörle birlikte, bizler çıplak yaşama daha çok yaklaşırız: "kendimizi aniden boşlukta terk edilmiş olarak buluruz" (Agamben, 2004: 64). Sonuç olarak, terör, modern topluma eskisinden hiç olmadığı kadar daha çok aksetmiştir:

> "11 Eylül'den bu zamana birçok yorumcu, terörün toplumsal köklerinin küreselleşmede, ekonomide, toplumsal adaletsizlikte bulunduğunu ve küresel toplumun bizzat kendisinin terör ürettiğini vurgulamışlardı. Ancak terörün toplumu üretmesi ve giderek ona yön vermeye başlaması da aynı derecede önemlidir. 11 Eylül'den sonra, terör artık basit bir 'istisnai' (gerçek veya hayali) felaket değildir, aksine önceki gerçeklikleri de aşarak ve güç ilişkilerini yeniden tanımlayarak çağdaş toplumsallık üzerine özel bir davranış biçimini, doğruluğun ve normalliğin yeni bir modelini empoze eden bir aygıta dönüşmüştür" (Diken, 2006: 82).

Terör, öldürür ve teröre maruz kalan rehine veya öznellik, herhangi bir değere sahip olmayan, çıplak ve biçimsiz bir bedenden ibarettir (Baudrillard, 1990: 47). Herhangi biri veya herkes birer rehine olabilir. Terörün 'klasik' ve yeni, 'karmaşık' biçimleri arasındaki fark da burada yatar. 'Klasik savaş', düşmanın kim ve sınırların nerede olduğunu yeniden tanımlaması anlamında 'özgün' idi. Yeni terör ise, tersine, 'kökten kaybeden'ler üzerinde karşı konulamaz bir cazibe kullanıp onların "yıkım ve intiharı aynı potada eritmelerine ve hem kendi megaloman fantezilerini, hem de bireysel nefretlerini dışa vurmalarına izin verir" (Enzensberger, 2005: 10). Temel arzu, "öznenin kendi ölüm ve intihar arzusudur" (Baudrillard, 2002: 7). Bu nedenle, yeni terör, bastırılanın intikamı olarak geri dönüşüne işaret eder. Burada gerçekten de tehlikede olan şey, olay olarak, sembolik fedakârlık olarak ölümdür (*a.g.e.*: 7).

Klasik terör, politik hasımları hedefleyip siyasal bir programın gerçekleştirilmesini amaçlarken (örneğin, RAF, ETA, IRA, PKK) ve birçok durumda dikkatlice hesaplanmış stratejik ve siyasal amaçlarla bağlantılıyken, yeni terör kindar, kör ve dağınıktır. Örneğin, Dünya Ticaret Merkezi'ne, Pentagon'a yapılan saldırıların temel amacını, belki de hiçbir zaman bilemeyeceğiz. Bu tür olaylar veya en son Londra, İspanya ve Hindistan'daki bombalamalar modern, disiplinci düzenin, sınırları işgal eden ve toplumun geri kalanıyla temas etmeden yaşayan

öteki(leştirilen)leri olan *olağan şüpheliler* tarafından yapılmadı. Düşman kontrolü altında yaşayan ve sürekli olarak gizlenmek zorunda olan geleneksel teröristin (RAF veya IRA mensubu, örneğin) aksine, yeni terörist (Al Kaide üyesi) gizlenme veya fark edilme ihtiyacı duymaz, çünkü o 'normal' (kötü ve deli değil) biridir, sizin komşunuz bile olabilir.[22] Klasik terör aşırı derecede sembolikti ve herkesi potansiyel hedef haline getirecek spektaküler sahneler yaratma kaygısı içindeydi (Jürgensmeyer, 2000: 119, 144). Bu anlamda, Foucaultcu bir bakış açısıyla söylersek, bir direniş eylemi, bir karşı güç olarak görülebilirdi. Yeni terör ise büyük ölçüde görünmez, açık saçık ve müstehcendir. Bu da, terörist ağları sistemleri, kategorileri, yapıları veya bölgeleri açısından tanımlayamayacağımız anlamına gelir, çünkü onlar değişken ve virütiktirler (Žižek, 2002: 36-7).

Yeni terörün korkutucu olan yanı ise, daha radikal ve öldürücü bir potansiyel taşımasıdır. 'Kişisel sonu' *umutsuzluk*, teorik sonu ise *yıkım felsefesi*dir. Açıkça söylemek gerekirse, yokluk istencidir, radikal nihilizmdir. Bu 'yokluk' veya 'yok etme' hem birilerine dönük olabilir, hem diğerlerine dönük olabilir, hem de tüm dünyaya karşı olabilir. Kutsalın en kutsalı olan insan hayatını feda ederek gerçekleştirilen 11 Eylül 2001 Amerika veya 7 Temmuz 2005 Londra intihar eylemleri, yeni ve postmodern bir korkuyu açığa çıkarmıştır: aşırı ve nihilistik şiddet korkusu, intihar ve şehitliğin yoğun tinselliği ve güç ilişkileri çerçevesinden bakıldığında anlaşılamayan, radikal olarak heterojen ve aşırı boyut içeren yaşamın sembolik olarak feda edilmesi. Yani, teröristlerin hem kendi hayatlarını, hem de başkalarının hayatlarını aşırı derecede sembolik ve şiddetli bir biçimde feda etmeye hazır olmaları, yaşamın korunması ve güç işlevinin dikkatli, muntazam ve yönetimsel bir biçimde işlemesi ilkesiyle yönetilen bir modernite için derin bir şok etkisi yaratmıştır. Yani, yeni terör, bir sebep için ölmenin tasavvur edilemediği pasif nihilist tüketim toplumuna yöneltilmiş köklü bir meydan okumayı açığa çıkarmıştır. Egemen iktidarının görüntüsünün politikanın surlarından kaybolmuş olduğu ve görünüşün iktidarı olarak geri döndüğü bir çağda, aşırı şiddet görüntüsü, Medusa Tanrısı gibi, bakışımızı felce uğratmıştır: ancak bugün, egemenin iktidarını karakterize eden şiddet görüntüsü, *"saf görüntü şiddetinin kendisine"* (Newman, 2004: 569, 584) dönüşmüştür.

11 Eylül'ün veya dünyanın diğer yerlerinde gerçekleştirilen intihar eylemlerinin belki de en şok edici yanı, bize tamamen yabancı olan 'dinsel bir coşkunluk' veya "tinsel bir hazza" (*a.g.e.*: 583) sahip oluşudur. Her şeyden öte, burada kendi nedenleri uğruna ölmeye hazır, en şiddetli patlamalarda kendilerini kur-

2 İngiltere'de yakın zamanda Güvenlik Servisi tarafından yapılan ve yüzlerce örnek olay incelemesine dayanan bir araştırma, 'deli ve kötü' teorisinin insanların neden terörist olduklarını açıklamaya yeterli olmadığını açığa çıkarmıştır. Araştırma, İngiliz teröristlerde akıl hastalığı ve patolojik kişilik bozukluğuna dair hiçbir yeterli kanıt bulamamıştır. Araştırma, ayrıca, Britanya'da faaliyet gösteren terörist grupların gerek aşırı İslâmcı etkinlik ve gerekse IRA ve Kızıl Ordu Fraksiyonu gibi örgütlerden birçok açıdan farklı olduğu sonucuna da varmıştır. Bkz. Travis, A. (2008) 'MIS Report on Terrorism', *The Guardian*, 21 Ağustos.

ban eden, bedenlerini güdümlü füze olarak kullanan ve mutlak bir inanç uğruna –Tanrı'nın isteği– kendilerini feda eden insanlar var. İntihar ve şehitlik, bu tür saldırıların sembolik gücü için hayati önem taşıyor. Şiddetin bu tür biçiminde gördüğümüz şey, "tüm ideolojilerin ve dolaysız siyasal kaygıların çok ötesinde bir kutsalın gücünün etkinliği" (*a.g.e.*: 584). Baudrillard'ın da bu yeni tür terörist şiddet hakkında söylediği gibi, "onun amacı artık dünyayı değiştirmek değil; daha ziyade, tüm diğerleriyle birlikte, dünyayı kurban etmek yoluyla radikalleştirmenin peşinde koşar" (Baudrillard, 2002: 10). Devrimci mücadeleler, bu yeni terörizmin değerler sistemi örneğinde, şehitlikle ve kendi için gerçekleşen yıkım istenciyle karakterize edilen, heterojen tinsel mücadeleler haline gelmiş durumda. Bu duygu, temelinde hiçbir şeyden ziyade boşluk, saf terör biçimi olan ve dipsiz kuyunun sınırlarına yaklaşan bir ölüm içgüdüsünün olduğu *radikal nihilizm*den ötesi değildir. Şiddetin bu aşırı boyutu da, hiç kuşku yok ki, bu nihilist boşluğa aittir.

Bu sözde köktenci teröristlerin, "inanmayanların günah dolu yaşamlarından derinden rahatsız olduklarını ve dehşete düştüklerini" (Žižek, 2008b: 73) biliyoruz. Unutulmamalıdır ki, köktenci biri zaten "*inanmaz*, direkt olarak *bilir*" (*a.g.e.*: 31). Şiddeti onun gözünde haklılaştıran şey, inancın bilgiye indirgenmesidir. Bu kesinliğin sonucu olarak da, kutsal ve dünyevi olan arasındaki boşluk artık aracılık yapmaz, acımasızca karşı çıkar. Dolayısıyla, insan ve kutsal, aynı süreklilik içindeki öğelere indirgenirler. Kutsallığa saygısızlık, fanatizmin paradoksal sonucu haline gelir. Yeni terörizm, bu anlamda, "ikonoklast bir yıkımbirliği arzusunun modern yüzüdür; Tanrı Kent adına aktüel şehir fikrinin bilinçli ve kızgın ifşası" (Diken, 2009: 32). Bu nedenle, hedef seçimlerinde umursamaz olan bu köktenci teröristler, spektaküler yıkım eylemleri için etkin bir arzu içerisinde olup yıkım ve korkuyu azami mertebesine eriştirmek arayışındadırlar. Artık, "hayatlarındaki hiçbir şey onu terk etmek gibi olmaz. Ölüm, faydasız bir yatırım olmaya son verir" (Eagleton, 2005: 98).

Kısaca, bu radikal yeni terör, karşı geldiği medeniyete onu bağlayan yıkım istencinin en yüce uygulamasının bir parçasıdır. Bu radikal nihilizm, gerçek dünyanın yalnızca görünüşten ibaret olduğunu düşünüp bu görünüşü temizleyerek dünyayı 'arındırmaya' çalışır. Ancak, "bu arındırmanın sonundaki gerçekliğin topyekün yokluğu olan gerçek, hiçbir şeydir" (Badiou, 2007: 64). Yani, yeni terör kesinliği sadece hiçlikte, kindar eylemlerde bulabilen radikal nihilist bir arzudur.

Terörle karşı post-politik savaş

İkinci örneğimiz ise terörle karşı savaş. Küresel kapitalizmin yeniden *yerliyurtlulaştıran*[33] etkileri, devletin kendisi üzerinde de paradoksal bir etki yaratmıştır.

3 Deleuze ve Guattari, kapitalizmi kimliklerin ve kurumların destabilize olduğu ve küresel devrelerin akış ve oluşuyla bütünleştiği bir yersizyurtsuzlaştırma süreci olarak görürler. Ayrıca, her

Modern devlet bir nevi sarsıntı yaşarken, sahip olduğu egemenlik –en azından ekonomik yaşam üzerindeki kontrolünü düşündüğümüzde– yok olmaya doğru gitmektedir. Diğer yandan ise, sözde 'terör karşı savaş' sayesinde devlet, kendi egemenliği ve gücünü yeniden diriltme arayışı içindedir. 11 Eylül'den hemen sonraki kalıcı küresel savaş durumuyla, 'güvenlik' adına[44] bugüne kadar görülmemiş/akla gelmedik kontrol ve gözetim mekanizmalarına tanıklık ediyoruz. Her ne kadar hükümetler bizi, "güvenlik ile özgürlük arasındaki dengeyi kurmaya çalışıyoruz" diye ikna etmeye çalışsalar da, normal kanuni yollara başvurmayı bile zorlaştıran, en temel vatandaşlık haklarını[55] bile tehdit eden yeni yasaları geçirmekten de geri kalmıyorlar. Alışılagelmiş kontrol teknikleri ve uygulama pratikleri, terör karşı savaşla birlikte daha da yoğunlaştırılarak, toplumsal hayatın genelini etkiler düzeye gelmiş durumda. Öyle ki, kontrol ve gözetim tekniklerinin giderek kapsamlı hale gelmesi, karşılığını işkencenin ve süresiz alıkoymanın süreklileşmesinde bulmuş görünüyor: "kontrol toplumu *mizanse-*

---

yersizyurtsuzlaştırma için bir yerliyurtlulaştırma olduğunu da belirtirler: kapitalizm tutkuları, ekonomik ve toplumsal akışları serbest bırakırken, onları düzenlemek ve kontrol etmek için aynı anda onlara bir 'kod'da yükler. Kontrol teknolojisi, bu amaca ulaşmak için bir araçtır (Bkz. Deleuze ve Guattari, 1987: 129).

4 Artık biometrik pasaportlara sahibiz, Amerika'ya ve İngiltere'ye girişte parmak izlerimiz taranıyor. Talep üzerine kendi belgelerimizi kendimiz usulca ibraz ediyoruz. Böylece, politik olarak anlaşılır, elverişli özneler olma hakkımızı kaybediyoruz. Terör karşı savaş, renklerle kodlanmış birçok terör uyarılarıyla, gizli duruşmaları ve alıkoyma kamplarıyla, belirsiz süper sinik bürokrasisiyle, dünyanın ırak bölgelerinde özel kuvvetlerin gerçekleştirdiği operasyonların muğlâk raporlarıyla, önlendiği söylenen terörist komplolarla ve her zaman olabilecek 11 Eylül tarzı bir saldırı olasılığının 'an meselesi' olduğunu belirten sayısız telkinle/güvenceyle birlikte, halkın üzerinde hiçbir kontrolünün olmadığı, gizli ve kötü niyetli bir gündemi olduğunu gizleyen, gerek içeride ve gerekse dışarıda saldırganca bir biçimde devlet egemenliğini yeniden savunan, düzmece bir savaş görüntüsü vermektedir. Bize söylenen, terörist tehdidin 'gerçek ve her yerde mevcut' olduğudur, ancak onun hakkında mümkün olduğunca az şey bilmek en iyisidir. Böylesi bir durumda, öngörme, tedbir ve risk kontrolü hakkındaki konuşmalar, Rumsfeldçi terminolojiyle söylersek, 'bilinmeyen bilinmezler' diye adlandırmamız gereken bir durumla uğraştığımız için anlamsız hale gelir: "bilmediğimiz sadece 'tipping point'i bilmediğimiz değildir, *neyi* bilmediğimizi bile açıkça bilmiyoruz" (Žižek, 2008b: 456).

5 11 Eylül'ün travmatik hatıraları, Bush yönetiminin bunlardan sorumlu olduğunu düşünen insanların kafalarında hâlâ canlı tutulmaktadır. Bu noktada, Binyam Mohammed'i –2002'de Pakistan'da, Londra'ya dönmeye teşebbüs ettiği sırada yakalanan ve Obama yönetimi tarafından İngiltere'ye transfer edilen Guantanamo tutuklusu– hatırlamak yerinde olacaktır. Muhammed, akabinde, CIA tarafından gizlice, işkence gördüğünü söylediği Fas'a kaçırılmıştır. Muhammed, Guantanamo'ya teslim edilmeden önce Afganistan'a gönderilir. Guantanamo'ya gönderildiği 2005 Ağustos'undan yaklaşık bir yıl sonra, avukatı Clive Stafford Smith'e, İngiliz Haberalma Servisi MI5'in de işkenceye katıldığını anlatır. Muhammed, her ne kadar kendisine karşı tek delilin işkence sırasında alındığında ısrar etse de, gözaltında 7 seneye yakın kalır (4 senesi Guantanamo'da olmak üzere). 2009'da, Amerika Birleşik Devletleri onun hakkındaki tüm suçlamaları düşürür. Bir diğer örnek ise, Rizwaan Sabir'dir. Rizwaan Sabir –İngiltere'de Nottingham Üniversitesi'nde yüksek lisans öğrencisi– 14 Mayıs 2008'de, bir yöneticinin bilgisayarında bulunan Al Kaide'yle ilgili bir belgenin (Al Kaide Eğitim Planı), üniversitedeki bir hoca tarafından bulunması üzerine tutuklanır. Nottingham Üniversitesi'ndeki danışmanlarının, bulunan belgenin Sabir'in hazırladığı tezle direkt bağlantılı olduğunu belirtmelerine rağmen, Sabir *Terrorism Act* yasası kapsamında yaklaşık 1 hafta gözaltında tutulur ve Amerikan Adalet Bakanlığı web sitesinden indirdiği materyalleri kanunsuz olarak kullanmakla suçlanır. Bkz. "Held Student "Felt Terrorised"', *BBC*, 10 June 2008, erişim 7 Temmuz 2008, http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/7446886.stm, http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/7446886.stm.

ni şimdi Abu Garip ve Guantanamo'daki işkence odalarında bulunuyor" (bkz. Newman, 2008).[66]

Bu bağlamda, gücün iki türü –açık denizlerdeki esir kampları ve kanun hariçi alıkoyma mekânları– kesişmiş ve kontrol ve egemenin istisnailiği 'teröre karşı savaşta' ayırt edilemez hale gelmiştir (bkz. Newman, 2008). Peki, bu kesişmenin gerçekleşmesine izin veren siyasal bağı nasıl anlayabiliriz?

İlk olarak, 'güvenlik' söyleminin kendisini incelemek yerinde olacaktır. Güvenlik söylemi, bugün medyadan politikacılara kadar geniş bir siyasal yelpazenin ağzından düşürmediği bir kavram. Terörizm ortamında güvenlik sağlama yeteneği, bugün her hükümet için tek geçer nitelik durumunda ve modern devletin en başta gelen sorumluluğu olarak kabul ediliyor. Ancak, Agamben'in de Foucault'nun 18. yüzyıldaki yönetimsel söylemleri ele alan çalışmasına refe-

6 Guantanamo'nun bir istisna değil de kuralın kendisine dönüşmesi, çok acımasız bir alegoridir. Her ne kadar, ABD Başkanı Barack Obama, göreve geldiği ilk haftada Guantanamo'nun kapatılacağını söyleyip Bush yönetiminin teröre karşı savaş yaklaşımından bir kopma olduğunu gösterse de, Guantanamo hâlâ, Bush yönetiminin en çok eleştirilen uygulamalarından biri olmayı sürdürmektedir. Kamp, tek bir davaya bile ev sahipliği yapmamış ve 270 tutukludan sadece 19'u hakkında yasal işlem yapılmıştır. Insanlar haklarında herhangi bir işlem ve dava olmadan tutulmakta, avukatlara erişim hakları reddedilmekte ve hücre hapsi ve avukatların hazır bulunmadığı yoğun sorgulama gibi alçaltıcı ve zalim koşullara maruz bırakılmaktadırlar. Insanlar sadece haklarında işlem yapılmamasıyla kalmamakta, ayrıca Amerika onları belirsiz bir biçimde tutmak ve mahkemelere müracaatlarını engellemek için, yasal statülerini 'düşman savaşçı' olarak tanımlamaktadır (bkz. Isin ve Rygiel, 2007: 197). Agamben'in, toplama kampının "istisna durumu kuralın kendisine dönüştüğünde açılan bir mekân" (1998: 168) olduğu yönündeki iddiası, ABD'nin 'düşman savaşçısı olmayanlar' için kurduğu tecrit kamplarını düşündüğümüzde, korkutucu derecede ironiktir: yasal olarak ölü (yasal bir statüden mahrum) ve biyolojik olarak hâlâ canlı – ve onlara böyle davranan Amerikalı yetkililer de arada olan bir statüye sahipler. Bu acı gerçeklik, *çıplak insan*ın durumuna benzer bir durum oluşturur: "yasal bir güç olarak hareket ederken, eylemleri yasa tarafından kapsanmayan ve sınırlanmayan eylemlerdir – onlar yasa tarafından sürdürülen ve ayrıca yasanın üstünlüğü tarafından düzenlenmeyen boş bir mekânda çalışırlar" (Žižek, 2008b: 49). Barack Obama'nın, George Bush döneminde başvurulan, CIA'e, gözaltındaki sanıkların konuşturulması için kullanılması amacıyla 10 yönteme izin veren belgeleri kamuoyuna açıklaması (suyla boğulma hissi veren water boarding yöntemini de içeren işkence yöntemleri) ve bunları başkan olmasının ardından yasaklaması dikkat çekicidir. ABD Savunma Bakanlığı tarafından gizlilikleri kaldırılarak kamuoyuna açıklanan 2002 ve 2005 tarihli dört notta (memo), dönemin ABD Adalet Bakanlığı Hukuk Müşavirlerinden dönemin CIA yönetimine, aralarında böcekli kutuda tecrit, suya batırma ve çıplak bırakma gibi yöntemlerin de yer aldığı 10 sorgulama tekniğinin, ABD yasalarına göre 'işkence' sayılmayacağı bildirilmişti. Uygulanan bu yöntemler, sırasıyla suya tutma (water boarding), stres pozisyonları, uykusuz bırakma, çıplak bırakma, gıda manipülasyonu (normal yiyecek yerine tutuklulara ticari sıvı yiyecek verilmesi), duvara vurma, duvarda bekletme (wall standing), karna tokat, yüze tokat, yüzü sabitleme ve sarmak (bireyin ip ya da halata sarılması). Fakat Obama'nın bir taraftan notları açıklarken, sorgulamalarında bu notlara dayanarak kötü muamelede bulunan CIA görevlilerine yargılanmayacakları güvencesini getirmesi de, üzerinde durulmaya değerdir (bkz. MacAskill, E., 'Obama releases Bush torture memos', *The Guardian*, 16 Nisan 2009). Açıklanan bu notlar, gizli hapishanelerde ve alıkoyma kamplarında yaşananları hizaya sokmaya çalışan sinik bir bürokratik girişimi temsil etmektedir. Ayrıca, olası yakın tehditlerin, bağlı kişilerin yüzüne su dökülerek yapılan işkence sayesinde bertaraf edilmesinin 'uzun süreli akıl sağlığı' seviyesine ulaşmadığı ve dolayısıyla Bush'un avukatlarının, işkencenin bilgi elde etmek amaçlı yapılabileceğini söyledikleri berbat tartışmayı izleyen herkes, işkencenin sadece CIA'in yaptığı ve uyguladığı bir şey olduğu noktasında kuşku duyabilir. Gerçek ise, Obama döneminin yeni Adalet Bakanı Eric Holder'in söylediği gibi, çok nettir: "Suya tutma (water boarding), işkencedir" (bkz. http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2009/01/15/AR2009011500267.html). Kısaca, teröre karşı savaş, kin dolu, kirli bir savaştır.

ransla gösterdiği gibi, güvenlik sadece krizlerin ve felaketlerin önlenmesini içermez, daha ziyade, onların yeniden üretimini, düzenlenmesini ve yönetimini de içerir. Bu yüzden, güvenliği modern devletin merkezî bir aygıtı yapmak, terörizm ve terörle mücadele arasında, ikisinin karşılıklı olarak birbirini kışkırtabileceği, gizli kapaklı bir karmaşıklık üretme tehlikesini de beraberinde getirir:

> "Bugün, güvenlik düşüncesi adına son derece tehlikeli gelişmelerle karşı karşıyayız. Politikanın tedrici olarak nötralize edilmesiyle ve devletin ilerlemeci görevlerini bir yana bırakmasıyla, güvenlik, devlet etkinliğinin temel ilkesi haline geliyor. 20. yüzyılın ilk yarısına kadar kamu yönetiminin birkaç belirli tedbiri arasında olan şey, şimdi siyasal meşruiyetin yegâne ölçütü haline geliyor" (Agamben'den alıntılayan Diken ve Laustsen, 2005: 71).

Burada, istisna mantığını da ayrıca ele almak gerekiyor. Agamben'e ve Hobbes ve Carl Schmitt gibi diğer egemenlik teorisyenlerine göre, egemenlik istisnaca koşullandırılmıştır. Yani, egemen, kanunun içinde ve dışında aynı anda durma yeteneğine sahiptir. Başka bir deyişle, kanunu garantiye almak için, egemen kanuna bağlanmaz, kanunu askıya alan iktidara sahip olup tek taraflı karar süreciyle kanunun dışında durur. Schmitt'in sözleriyle söylersek, egemen "istisna durumuna karar veren kişidir" (Schmitt'ten alıntılayan Agamben, 2005: 1). O halde, egemenin gizli sırrı kanun ve kanunsuzluk, politika ve şiddet arasındaki bu radikal belirsizlikte yatar. Dolayısıyla, bir zamanlar siyasal felsefenin sırrı olan şey, artık apaçık hale gelmiştir: *istisna durumu, kuralın kendisine dönüşmüş durumdadır*.

Başka türlü ifade etmek gerekirse, hukuk dışı alıkoyma uygulamalarıyla birleşen, artan oranda kontrol ve gözetim teknikleri ve hükümetlerin anayasal kontrol ve insan hakları normlarına sürekli burunlarını sokmaları, istisna durumunun normalleşmesini akla getirmektedir. Liberal demokrasilerdeki hükümetler, giderek daha çok kanun dışı yollarla hareket etmekte ve istisna durumu bugün politikanın hâkim modeli haline gelmektedir (Agamben, 2005: 1,31). Eğer güvenlik, politikanın hâkim biçimi haline gelirse ve hukuk da kalıcı bir istisna durumuyla yer değiştirirse, "terörizm tarafından sürekli kışkırtılabilen bir devletin kendisi terörist olur" (bkz. Agamben, 2002). Başka türlü söylersek, "korkunun mazur gösterildiği bir devletin adeta kendisi de terörist olur" (Badiou, 2008: 13).

Bu yüzden, kontrol toplumu algımız, basitçe, sadece incelikli teknolojileri içermekle kalmamalı; aynı zamanda, bugün tanık olduğumuz bütün bir tedbirler takımını da kapsamalı. Şüpheli görünen teröristlerin sürekli alıkoyulmasından, abartılı şekilde güvenliği sağlanan ulusal sınırlara[77] kadar gördüğümüz her

7 Bu bağlamda, terörizmle mücadele etmek amacıyla, Avrupa'nın Amerika'yla bir "Avrupa Atlantik İşbirliği Bölgesi" kurup kendi vatandaşları hakkında büyük miktarda istihbarat ve bilgi paylaşması gerektiğini düşünen ve gelecekteki güvenlik anlayışının nasıl olması gerektiğini

şey, *post-politika* denilen yeni bir güç modelini ve yeni bir politika mantığının eleştirel olarak analiz edilmesini gerektirmektedir.

Kontrol toplumunda yukarıda belirttiğimiz gelişmeler, bugün çağdaş politika anlayışındaki köklü bir dönüşümün işaretleridir. Bugün gelişmiş ülkelerde demokrasi olarak sunulan şey, her şeyden öte, akıl hocalığının aşırı süslü bir görüntüsünün ilhakı ve sonu gelmez kamuoyu yoklamalarından başka bir şey değildir: büyük partiler arasındaki neredeyse tümden bir ideolojik uyumu ve hakiki politik alternatiflerin eksikliğini maskeleyen banal bir gerçeklik. Bugün, modern politika, bir nevi boğucu bir ideolojik uyum tarafından karakterize ediliyor. Yanı sıra, bugünün hâkim politik söylemi, sol ve sağ arasındaki ideolojik çatışmaların gözden kaybolmasını beyan eder nitelikte. Bunu yaparken ise, post-demokratik' olduğunu iddia edip toplumun sorunlarını ideolojinin kısıtları olmaksızın, akılcı, sağduyulu bir şekilde çözeceğini belirtiyor.

Sosyal demokrat bir vizyona sahip olduğunu iddia edip sosyalizm ile kapitalizm arasında bir orta yol bulmayı amaçlayan ve siyasal düşüncenin 'radikal merkezi'ni temsil ettiğini düşünen 'Üçüncü Yol' veya 'düşünümsel modernite' anlayışı, yukarıda belirttiğimiz 'post-demokratik' konsensüsün en tipik modelidir. Örneğin, Giddens (1994), düşünümsel modernitenin "solun ve sağın ötesinde" olduğunu iddia eder. Aynı şekilde düşünen Beck'e göre de, düşünümsel modernitede kolektif kimliklere veya inançlara dayalı olan bir partizanlık mümkün değildir; çağdaş politika 'düşmansız' yürütülen bir etkinliktir (Beck, 1998: 150-1). Eğer bu mantıki silsileyi takip edersek varacağımız senaryo şudur: "bir tarafta diyalog yoluyla çözülebilir 'yaşam meselelerini' konu alan 'alt-politik' mücadeleler çokluğu, diğer tarafta ise, ister eski moda gelenekselciler, isterse, daha kaygı verici bir şekilde, ilerici güçlere karşı çağdışı bir şekilde savaşan 'köktenciler'" (Mouffe, 2005: 250). İnançsız politikanın pasif nihilizminin, politikasız inancın radikal nihilizmine karşı savaşını temsil eden bir senaryo.

Pasif nihilist post-politika, politikadaki 'çatışma' öğesini düşünmez. Yani, politikanın kurucu öğesi, 'siyasallıktan' arındırılıp post-politikleşmiştir. Post-politika, politikada gerçekten risk altında olana karşı sergilenen belirli bir körlüğü ifade eder: "verili bir toplumun etrafında biçimlendiği güç ilişkilerinin yapılandırılması" (Mouffe, 2005: 21). Ancak, bu körlüğün kendisi kurucu bir öğeye sahiptir: verili politik kümelenmeler içinde zaten tanınırlığı olan grupların, hegemonik ilişkilere meydan okumaksızın, çıkarları için yarıştıkları ve pazarlık ettikleri bir post-politikayı kuran da bu anlayıştır. Oyunun kendisini değiş-

---

gösteren yüksek düzeyde gizli bir raporu incelemek ilginç olacaktır. Rapor, Avrupa Birliği'nin 27 üye ülkesinin terörizm üzerine bir istihbarat havuzu oluşturmaları gerektiğini önermiştir: raporun önerdikleri arasında ortak görüntü gözetimi ve insansız hava araçları geliştirmek, anti-terörizm merkezleri ağı başlatmak ve Brüksel'deki İstihbarat Koordinasyonu Kurumunun rolünü ve gücünü artırmak gibi başlıklar da bulunmaktadır (bkz. Traynor, I. 'Secret EU security draft risks uproar with call to pool policing and give US personal data', *The Guardian*, 7 Ağustos 2008.

tirmenin imkânsızlaşıp rutin bir oyun haline geldiği bir hiper-politika. Bu nedenle, aslında post-politikada her şey siyasallaştırılıp tartışılabilir, ama kaçamaklı ve fikirlerin açıklanmadığı, antagonizmaların olmadığı, değiştirilemez ve mutlak seçimlerin korunduğu bir tarafsızlık zemininde. Sahte çoğulluklar kendi içinde bir sona ulaştığında, politikanın kendisi de, politik meselelere apolitik çözümler üreterek "güncel politikaya mahkûm hale gelir ve 'farklılığın toplumsal gücü'nün ve yıkıcı 'devrimci' düşüncelerin ortaya çıkmasını engeller" (*a.g.e.*: 85). Yani, post-politika virtüel (siyasal) ve aktüel (siyaset) arasındaki bağı bozar. Onun pasif nihilizmi, aktüel gerçekliğe mesafe koymanın imkânsızlığıdır; imkânsız olarak değerlendirilen nesnelerin alanını koruyarak, "gerçeklik ilkesinin değer vermediği şeylere değer vererek" (Zupančič, 2003: 78), aktüel ve virtüel, gerçeklik ve Gerçek arasındaki boşluğu sürdüren bir yüceltimin (sublimation) imkânsızlığıdır.

Ve virtüel, aktüel olanın içine düştüğünde politika yok olur. Böylece, 'toplumsal'ın radikal bir sorgulaması da imkânsız hale gelir. Politika politikleşme olduğu için, yani politika "gerçekliğin devam eden eleştirisi"ni de içerdiği için (Bauman, 2002: 56), post-politika politika yapma hakkının kaybolmasını imler. Ayrıca, post-politika kapitalizmin 'totaliter' yanını da açığa vurur (Hewitt, 2006: 108). Toplumsalın 'tek boyutlu toplum' düşüncesine indirgenmesini oluşturan bir 'totalite', virtüel boyutu olmayan, değişim düşüncesini hayal etme kapasitesi taşımayan bir toplum (bkz. Marcuse, 1964). Bundan dolayı, post-politika, dâhili bir sapkınlık anlayışını içeren demokrasiyi, herkesin zaten politikaya dâhil olduğunu varsayıp geriye kalan sorunların uzmanlar ve uzman sistemler yoluyla çözülebileceğini düşünen, gerçek tartışma olanağını ortadan kaldıran bir 'post-demokratik' politika anlayışını da beraberinde getirir (Rancière, 1999: 116). Ve şu da önemli ki, politikanın bu yolla 'nihilistik bir biçimde işinin bitirilmesi', "hiçbir paya sahip olmayanlar parçası, sayılamayanların sayımı" (*a.g.e.*: 116,121) gibi terimlerle adlandırılan politik öznellikleri de bertaraf eder.

Pek tabii ki, bu sözde 'ideoloji sonrası' konsensüs, basitçe neo-liberal Pazar ideolojisinin giderek yerleşmiş, oturmuş, dolayısıyla, biz onu artık ideoloji olarak değerlendirmediğimiz için, politikanın iki tarafınca da ekonomik Ortodoksluk olarak kabul edilmiş bir dönemi ifade eder. 'İdeoloji-sonrası' konsensüs, kısaca bir neo-liberal ideolojik konsensüstür ve sözde 'Üçüncü Yol' da hiçbir zaman gerçek bir üçüncü yol olmamıştır. Daha ziyade, kılık değiştirmiş eski solun, neo-liberalizme eften püften sosyal demokratik bir vitrin makyajı sunarak teslim olmasıdır (Mouffe, 2000: 93).

Bu yeni konsensüse dayanan politika anlayışı, şu ana kadar demokrasinin daha olgun bir biçimi olarak göründüğü için, aslında onun çaptan düştüğünün ve içkin olarak çöktüğünün işaretidir. Burada, 'demokratik konsensüs'ün zaferinin, gerçek politikanın tümden ortadan kaybolmasıyla tesadüf ettiği yeni bir politik dönüşümle karşı karşıyayız. Bir anlamda, gerçek siyasal alanda bir erozyon mey-

dana gelmiştir – demokrasi artık insanların katıldığı kolektif bir etkinlik değildir; daha ziyade, bitmeyen anketler, kamuoyu yoklamaları ve 'uzmanlar' tarafından yürütülen medya destekli bir süreçtir. 'İnsanlar' kategorisi bütünüyle yok olmuş[88] ve demokratik özne görünmez hale getirilmiştir. Her demokrasinin üzerine temellendiği tartışma ve uyuşmazlık politikası, konsensüsle, 'makul' görünen bir uzlaşma politikasıyla yer değiştirmiştir. Bu bağlamda, terörizmi kontrol eden hâkim politik biçim, politikayı inkâr ederek, onu bastırmayıp "menederek" (iek, 1999a: 198) post-politik hale gelmiştir. Ancak, bu politika aktif olarak yeni bir proje peşinde koşan olumlu bir politika değildir; "itici gücü, tehdit olarak algılanana karşı savunma olan bir korku politikasıdır" (Žižek, 2008b: 41).

Gerçekten de, bugün korku politikası, özellikle 11 Eylül'den sonra, politik öznenin nasıl olması gerektiğini yeniden tanımlayarak, hızla politikanın hâkim biçimi[99] haline gelmektedir. Demokrasiyi bir 'rehineye' dönüştürerek siyasal alanı terörize etmek ve güvenliği (korku) yaşam biçimleriyle ilişkilendirmek de bu yüzden: güvenlik, artık toplumsal yaşamın biçimlendirici, üretken ve dinamik bir karakteridir (bkz. Dillon, 1996). Geriye kalan ise, "bozulmuş işgalci korkusuna başvurarak kitleleri mobilize eden" (Žižek, 2008b: 304), antagonizmaları karartıp yerine düzeni mutlak bir değer olarak yücelten ve özellikle politikayı güvenlik politikasına endeksleyen bir politikadır (Žižek, 1999a: 198). Bu noktada, post-politikanın ideolojik operasyonla ve moral değerlere referansla tüm şiddet biçimlerini siyasal baskı yoluyla menedip 'kötü' ve 'iğrenç' olarak lanse etmesi, kendisinin uyguladığı sistematik şiddeti görünmez kılma noktasında çok başarılıdır. Bu durum, tüm özgürlük biçimlerinin 'kapitalist market' diline çevrilip ontolojik değerinden koparılması gibidir. Böylece, tüm şiddet biçimleri, sadece teröristlerin ve devletin (polis, asker) uyguladığı şiddet biçimlerine indirgenir. Ancak, post-politikanın kendisi de –siyaseti siyasetsizleştirerek veya depolitize ederek– beraberinde paradoksal bir şiddet anlayışını taşır: nötralize edilmiş bir aynı fikirde olmama anlayışına dayanan, tüm radikal un-

8 Biçimsel düzeyde, ileri Batılı ülkelerde, insanların siyasal sürece katılımı hızla azalmaktadır. Bu oran, özellikle genç nüfus arasında oldukça çarpıcıdır. Birçok ülkede gerçekleştirilen seçimlere katılım oranı giderek düşmektedir. Bugün çok az insan, siyasal partilerin veya sendikaların aktif –veya pasif diyelim– üyesidir (bkz. Whiteley ve Seyd, 2002). İnsanlarda, politikaya angaje olacak ve siyasal tartışmaları sürdürecek çok az tutku vardır. Ayrıca, sol ve sağ politik gruplar arasındaki söylem farklılığı da giderek silinmektedir (Furedi, 2006: 45-6). Seçmenler, değişik sayıda büyük partilerin söylemlerini birbirinden ayırt edemez durumdadırlar. Oy verme eylemi, bu nedenle, "gerekli bir dezoryantasyon üzerinden uygulanan uydurma bir seçim biçimi" (Badiou, 2008: 19) haline gelmiştir.

9 Sosyolog Frank Furedi, toplumdaki köklü değişiklikleri yansıtan belli sözcüklerin, son yıllarda popüler bilinçte birdenbire nasıl değiştiğine işaret eder. Örneğin, 1990'larda İngiliz büyük boy gazetelerinde 'risk altında' sözcüğüne verilen referanslar on misli artmıştır. Muhtemelen bu durum, bizim eskisinden on kat daha fazla risk altında olmamızdan dolayı değildir. Daha ziyade, dünya algımızın nasıl değiştiğini yansıtmaktadır. Furedi'ye göre, risk kavramını kullandığımız durum bile değişmiştir. Geçmiş yıllarda, aktif olarak daha çok 'risk almak' olarak kullanılmıştır (bkz. Furedi, 2002: 56). Bu durum, bireyler ve toplum arasındaki ilişkinin nasıl değiştiğini gösterir. Bugün, sözcük, ekseriyetle, pasif anlamda 'risk altında olmak' olarak kullanılmakta, dolayısıyla, değişim yönünde daha çok kopuk bir uyum sağlamaya işaret etmektedir.

surların 'farklı' ve 'tehlikeli' olarak addedilip kökünün kazındığı, tadı kaçmış yaşam düşüncesinin egemen olduğu –yaşamayan yaşam, mekanik bir etkinlik olarak yaşam, prangalanmış zevkler/iradeler–, isteklerine gem vurmayı açık sözlü bir emir kipine dönüştürmüş, ayrımların giderek silikleştiği ve karşıtlıkların nihilist bir sentezde birleştiği 'tek boyutlu bir toplum'. Bu bağlamda, menedilmiş olan sadece 'çıplak', 'kör' veya 'mikro' şiddet olarak geri dönmez, aynı zamanda egemenin şiddeti, devlet terörü olarak da karşımıza çıkar. Bu minvalde, tanıklık ettiğimiz şey, "bastırılmış olanın dönüşü" değil, "menedilmiş olanın Gerçek'te geri dönüşüdür" (Žižek, 1999a: 204). Bugünün dünyasında, "eski egemen toplumlardan ödünç alınan kontrolün eski biçimlerinin geri gelmesi" de (Deleuze, 1995: 181-2) bu yüzden. Bu noktada önemli olan ise, korku politikasının teröre referansla kendini haklılaştırması ve böylece onu yansıtmasıdır. Bu yüzden, demokrasiyi korumak adına hakları kısıtlayabilir, despotlardan korumak adına insanları öldürebilir ve insanlık onurunu korumak adına işkenceyi meşrulaştırabilir.

Kabul etmemiz gerekir ki, politika çatışan taraflar arasında seçimi gerektiren antagonizmaları içerir. Ayrıca, politikleşme de belli çıkarların müzakere edilmesini değil, toplumsal alanın yeniden yapılandırılmasını içeren, belli taleplerin mecazi/metaforik evrenselleşmesini gerektirir. Post-politika ise, tikel talepleri mecazi evrenselleşme sürecine katan taleplerin önüne geçmektedir (Žižek, 1999a: 204-208). Siyasalı savunmayan post-politikanın veya korku politikasının, politikayı apolitik bir yönetime dönüştürerek olumsuzluğu "nötralize etmeye çalışıp sürekli bir depolitizasyon, siyasal bir natüralizasyon içermesi de bu yüzden: bireyler uzman bir sosyal yönetim tarafından düzenlenen alanda, tüketimci fantezilerinin peşine düşerler" (Žižek, 2008b: 325). Korku politikası, bu nedenle, politik problemlere apolitik çözümler bulmanın başka bir adıdır. Tüm politik mücadeleler ve kararlar, toplumsal yaşamın diğer spesifik alanlarını ilgilendiren şeylerdir (vergilendirme, seksüel alanın ve prokreasyonun düzenlenmesi, sağlık sistemi vb.). Bu yüzden, tehlikede olan şey:

> "Esasen politikacıların paketlenip mal olarak satılması değildir; daha derin sorun, seçimlerin bir metayı satın almak olarak algılanmasıdır (bu durumda iktidar): seçimler değişik ticari partiler arasındaki bir yarıştır ve oylarımız da istediğimiz hükümeti satın alacak para gibidirler. Satın aldığımız diğer başka bir hizmet gibi olan böylesi bir politik görünümde kaybolan şey ise, hepimizi ilgilendiren kamusal kararların ve sorunların tartışıldığı bir politikadır" (*a.g.e.*: 284).

Bu açıdan bakıldığında, Terör, "insanlığın ilerlemesi, Batı modelinin uygulanması üzerine temellenen bir dünya birliğinin kurulmasını gerektirir" anlayışını savunan, evrensel küresel söylemin oyununu açığa çıkarır. Terör, "evrensel hümanizmlerin siyasalı, çatışmayı ve olumsuzluğu aşarak, ulaşılacak olan dünya birliği sayesinde, antagonizmaların elimine edilebileceği illüzyonunu param-

parça eder" (Mouffe, 2005: 82). Burası, hakiki tartışma ve çatışmaların 'siyasaya meydan okuma' olarak yorumlandığı ve bizim, Baudrillard'ın da ortaya koyduğu gibi (2002: 15), son derece konforlu hayatımızda, önceden sezilebilen herhangi bir güvenlik riskine karşı sürekli korunmak zorunda olduğumuz bir evrendir.

Sonuç olarak, sürekli güvenlik ve konformizmle post-politikaya dönüştürülmüş ve korku kültürüyle sarıp sarmalanmış böylesi bir toplumda göklere çıkarılan şey, aktivizmden ziyade tabii ki *edilgenlik*tir. Bu yüzden, post-politika, herhangi bir nedene/inanca bağlılığı bir düşünümsellik (reflexivity) eksikliği, bir köktencilik olarak algılar. Bunun yanında, politik olarak eyleme kabiliyetsizliği olarak da kendini gösterir. Yani, o, şu kusuru yansıtır: "hayal kurmaktan aciz, yaşamdan bıkmış, hiçbir risk almayan, kendi materyalizminden ve tüketimciliğinden halsiz düşmüş olan biz Batılılar, uğruna savaşılacak ve ölecek hiçbir neden bulamıyoruz" (Žižek, 2002: 40-1). Bundan dolayı:

> "Hepimiz mutlak kuşkuculuğa, sinik mesafeye ve hiçbir illüzyon olmaksızın diğerlerini sömürmeye, bütün ahlâki sınırlamaları ihlal etmeye, aşırı seksüel hazlara vb. düşkün olmaya hazırız – bu durum, Büyük Öteki'nin bunlardan habersiz olduğu sessiz farkındalık tarafından korunuyor" (Žižek, 2008b: 300).

Post-politikanın nesnel ironisi de, bu vahşi sinizmin, safdil inançla üst üste bindiği yerde yatar. Bu bağlamdaki paradoks ise şudur:

> "Biz Batıdakiler aptal günlük zevklere batmış, Nietzscheci son insanlar iken, Müslüman radikaller intihara kadar giden nihilist mücadeleye angaje olup her şeyi riske etmeye hazırlar. Bu muhalefette giderek kaybolan şey ise, aseptik güvenlikli sitelerde oturan, 'içeride' olan son insanlar ve 'dışarıda' olan iyi, eski orta sınıflardır. Orta sınıf ise, kapitalizmin artık uğraşamayacağı bir lükstür" (Žižek, 2008a: 25).

Kabul etmemiz gereken nahoş durum, birbirine karşı duran, birbirini taklit eden ve aynı zamanda, demokratik habitus'u post-politik bir durumda eriten, kindar iki şebekeye sahip olduğumuzdur. Birbirlerine karşı görünmelerine rağmen, hem terör, hem de teröre karşı savaş (pasif nihilizm, post-politika/korku politikası) siyam ikizleri gibidirler, çünkü ikisi de, "gerçekliğin anlamsızlığı veya daha ziyade, onun, gerek pasif çekilme, gerekse şiddetli yıkıma ilham veren zorunlu gerçeksizlik üzerinde hemfikirdirler" (Critchley, 2007: 6). Bir tarafta, "korkuya ve kontrole dayanan, toplumsal bir ırk ayrımının (apartheid) yeni biçimlerine ilave olarak hedonist bir serbestlik" (Žižek, 2008a: 24), yani değersiz bir reaktif dünya, diğer tarafta ise, sadece ve sadece saf bir yıkıcı inkâr, yani inkâr istenci. Post-politika, post-politik teröre karşı. Bu yüzden, karşılıklı tüm düşmanlıklarına rağmen, hem terör hem de teröre karşı savaş, Alain Badiou'nun "iki nihilizmin kesişmeli sentezi" (2003: 119) olarak tanımladığı bir durumu

tarif eder: bir tarafta, çamura batmış ve nomadik çokluklara karşı –estetik bile olan– emperyal küresel nefret politikasını besleyen bir tat ve diğer taraftan da, farklı şekillerde sahnelenen siyasal nefret imparatorluğunu canlandıran, muazzam ve dehşet verici asi bir tutku politikası (örneğin, diasporik Filistinliler ve isyancı Çeçenler veya daha zalimane olan, tarif edilemez El Kaide güçleri). Bu yüzden, bütün 'düşmanlıklarına' rağmen, terör ve teröre karşı savaş, çağımızdaki ikiz durumun, birbirine benzemeyen kurucu ayaklarıdır:

> "İkisi de eşanlı olarak, tabii ki aralarında tam özdeşlik olmaksızın, yakınsamayı ve ayrılmayı, benzerliği ve farklılığı ifade ederler. İkisi de ya/ya da dünyasını gösterirler ve politikayı MacWorld ve Jihad arasındaki çatışmaya indirgerler. Her ikisi de 'kendi yaşam biçimlerini' (dinsel Ortodoksluk ve yeni bir din olarak güvenlik) fetişleştirirler. Ve sonuç olarak, ikisinin de kendi papazları vardır" (Diken, 2009: 98).

Sonuç olarak, hem terör hem de teröre karşı savaş, politikayı aşıp onu etkisizleştirmeye meyillidirler. Ve bu iki 'düşman' arasındaki kesişmeyi sağlayan şey, aynı zamanda, terörün ve teröre karşı sürdürülen post-politik savaşın ortak olarak paylaştıkları duygu olan *kini* de sağlayan bir sentezdir:

> "Ölümün kutsanması, kurbanlara mutlak ilgisizlik, kendini ve ötekileri araca dönüştürmek... Ama bunun en iyi kanıtı, bu cinayeti yaratmış ve planlamış olanların sessizliğidir, bu korkunç sessizliktir. Çünkü nihilist olmayan, olumlayıcı, özgürleştirici siyasi şiddet yalnızca daima sorumluluğu üstlenmekle kalmaz, kendi özünü de sorumluluğu üstlenmekte bulur. 1941 yılında ilk direnişçiler bir Alman subayını öldürdüklerinde ya da bir kuleyi havaya uçurduklarında, bunu yapma gerekçeleri yalnızca, "Bizler direnişçileriz! Direniş vardır ve vurmaya devam edecektir!" diyebilmekti. Ne kadar tehlikeli olsa da, kimin ne yaptığını söyleyen *bildiri* eşlik etmeliydi eyleme. Şiddet, –şu anlamsız sözcüğü uydurursak– Bildireylem'dir. Günümüzde ise hiç de böyle bir şey değildir. Eylem, tıpkı haydutlarınki gibi, adlandırılmadan, anonim kalmaktadır. Biz bu durumu bir tür faşist nihilizmin şaşmaz işareti olarak görmekteyiz" (Badiou, 2003: 113).

O halde, terör ve teröre karşı savaş, 'barbarlık' ve 'medeniyet' arasında yaşanan bir çatışma değildir. Post-politik pasif nihilizm, "kendisini inkâr eden şeyi de umursamazlık içine boşaltan bir güce sahip olması" (Baudrillard, 1994: 163) anlamında, her şeyi nötrleştirip radikal nihilizmi kışkırtır. Terör, bu anlamda, 'ölümcül bir strateji' olarak, 'gerçeğin' simulakra, sembolik gerçekliğe travmatik bir müdahalesidir (Žižek, 2002: 36). Böylesi bir yerde, protestonun alabileceği tek biçim 'anlamsız' ve kindar bir şiddettir. Bu çatışmanın genel sonucu ise, herhangi bir "ereklilikten, hakikatten yoksun gücün nihilist ve kanlı oyunlarıdır" (Badiou, 2003: 108). Burası, belki de, kapitalizmin esas tehlikelerinden birinin saptanması gereken yerdir:

> "Kapitalizm küresel olmasına ve tüm dünyayı kuşatmasına rağmen, insanların büyük bir çoğunluğunu herhangi anlamlı bir plandan yoksun bırakarak, dar manada (stricto sensu) 'dünyasız' bir ideolojik kümelenmeyi (constellation) devam ettirir. Kapitalizm, anlamı detotalize eden ilk sosyo-ekonomik düzendir: anlam düzeyinde küresel değildir (kendine mahsus küresel bir kapitalist 'dünya görüşü', 'kapitalist uygarlık' yoktur – kapitalizmden çıkarılacak en temel ders, onun Hıristiyan'dan Hindu'ya veya Budist'e, Batı'dan Doğu'ya tüm uygarlıklara kesinlikle uyum sağlayabilmesidir); onun küresel boyutu sadece, küresel Pazar kapitalizmi 'gerçeği olarak', anlamdan-yoksun-hakikat düzeyinde formüle edilebilir" (Žižek, 2008a: 68).

Agonizm: Toplum kine karşı

Peki, ama post-politik terör ve post-politik pasif nihilizmin bizi baş başa bıraktığı toplum nasıl bir toplumdur? Gelin bu noktada, kamusal kültürün ve politikanın bir bileşeni olan ve zalimliği de içeren agonizme dönelim. Eğer değerlerin varoluşsal arka planı yaşam ise (Nietzsche'deki güç istenci ve Spinoza'daki conatus'ta olduğu gibi) ve eğer yaşamak yorumlamak, yani değer kurmak/yaratmak ise, o halde nihilizmle ilgili temel sorun, sahip olduğumuz değerlerin yaşamı olumlayan veya yadsıyan bir niteliğe sahip olup olmadıklarıdır. Ancak, yaşam kavramı burada sadece biyolojik, organik veya çıplak yaşam olarak anlaşılmamalıdır; daha ziyade, yaratım (Dionysus) ve muhafaza etme (Apollon) arasındaki bir mücadele, çatışma olarak anlaşılmalıdır. Diğer bir deyişle, çatışma, yaşamın temel ilkesidir. Bütün yaşam "direnen şeylere karşı savaşır" (Nietzsche, 1967: 704). Bu anlamda, nihilizm, köken olarak "husumet acizliğidir" (bkz. Reginster, 2006: 261). Nihilizmin temel problemi de, çatışmasız bir dünya idealidir.

Eğer yaşam olduğu gibi bir antagonizma arayışıysa, o halde antagonizma 'toplumsal'ın kuruluşunda da hayati öneme sahiptir. Başka türlü söylersek, doğal durumdan topluma ve tutkudan akla geçiş saf bir kopuşu içermez. Bu yüzden, toplumun merkezinde doğadan daima arta kalan, travmatik bir irrasyonellik lekesi vardır (Žižek, 1989: 43). Örneğin, Spinoza'nın, toplumun yaratılışındaki bu asimile edilemeyen arta kalanı, tutkulardır. Her ne kadar toplum, temelde insan birlikteliğinin rasyonel bir biçimiyse de, tutkular onun içindeki önemli davranışlar olarak kalırlar. Ve tutkular olduğu için, toplumsal kimlikler tutkudan veya antagonizmadan bağımsız kurulamazlar.

Bununla birlikte, şiddet toplumda her zaman her yerde var olan, "asla yok edilemeyecek" (Mouffe, 2005: 12) bir olasılık olarak kalmaya devam eder. Bu durum, genel olarak pasif nihilizmin ve özel olarak da post-politikanın dikkate almadığı bir gerçekliktir. Siyasal siyasete indirgendiğinde, siyasal radikalize olur ve çatışmanın herhangi bir türü de, mutlak bir antagonizma şeklini alır. Politikanın depolitize edilmesi, *kin*in politikleşmesine neden olur. Demokratik politika ise, aksine, antagonizmaların "etkisiz hale getirilmesini" veya "tasfiye edil-

mesini" amaçlar, yani onları agonizme çevirir; böylece çatışma, siyasal birliği yıkmaz (*a.g.e.*: 19-21). Agonizm, bu nedenle, ilişkinin iki tarafının da "çatışmaların rasyonel bir çözümü yoktur" (*a.g.e.*: 20) düşüncesini kabul ettikleri, ortak bir zemini paylaşan ve gayrimeşru 'düşmanlar' olmayıp 'rakip' olan bir biz/onlar ilişkisi oluşturur. Kısaca söylersek, şehirde tutkular olduğu için antagonizmalar ve antagonizmalar olduğu için de tutkular vardır. Bu yüzden, her ne kadar akıl potansiyel olarak birleştirici bir faktör ise de, tutkular uyuşmazlığa (dissention) neden olurlar. Akıl, kendi içinde makul olmayan özneleri birbirine bağlamaktan acizdir. Spinoza'nın çokluk üzerinde disiplin uygulamak için korkunun gerekli olduğunu söylemesi de bu yüzden. Spinoza'nın aklında olan şey fanatizmdi, yani radikal nihilizmdi. Fanatik kişi şehrin 'düşmanı' olduğu için, "yasalara uygun bir şekilde güç yoluyla baskı altında tutulabilir" (Spinoza, 1951: 304).

Fakat bu olgu, yani toplumun kökeninde pasif bir yaratılış ve tutkular, aynı zamanda da aklın olması, toplumun tutkulara karşı olduğu anlamına mı gelir? Bu, aslında Mouffe'un rasyonalite ve duygulanım (affect), akıl ve duygular arasındaki kesin ayrıma dayanarak sunduğu öneridir. Yanı sıra, bu perspektifte, değerler irrasyoneldir. Ve değerlerin çoğulculuğu ile karakterize edilen bir toplumda "kaçınılmaz değer çatışmaları" (Mouffe, 2000: 103) mutlaka olacaktır. Ancak, ontolojik düzeyde mümkün olmasına rağmen, epistemolojik düzeyde (örneğin, agonistik diyalogda) antagonizm, rasyonel bir temelde yok olabilir. Yani, 'husumet tinselleştirmesi'ne bağlı olarak rakipler, "her bir tarafın gayretli bir şekilde sürdüreceği geliştirilmiş bir itiraz edilebilirlik deneyimi sorunsalıyla biraraya gelebilir" (Connolly, 1993: 382). En azından, teorik olarak değer çatışmalarının kaçınılmaz olmadığı mümkündür; neyin ontolojik olarak (politik olarak) olanaksız olduğunun epistemolojik olasılığı yok sayılamaz. Bununla beraber, Mouffe'ta değerler sorunu bir karar meselesine indirgenmiştir: akıl politikadan çıkarıldığında, kendi değerlerimizi sadece Schmittyen anlamda seçebiliriz. Ancak, Spinoza'yı izlersek, aktif veya pasif duygular arasında bir ayrım yapılabileceğini ve 'neşe'nin akılla yakından bağlantılı olan aktif duygular temelinde elde edilebileceğini vurgulamamız gerekiyor. Aynı şekilde, Nietzsche'de de, ayrım rasyonalite ile duygulanım arasında değildir, aktif ve pasif istenç arasındadır.

William Connolly'nin çoğulculuk üzerine olan eseri (2005), tutku ve aklı birleştirmek yönünde atılmış önemli bir çaba olarak görülebilir. Connolly, 'agonistik saygı' kavramını en önemli siyasal erdem olarak, değişik inançları ellerinde tutan, birbirine bağlı partizanlar arasındaki müzakere ilişkisi olarak önerir (2005: 81, 123). Agonistik saygı için hayati olan şey, saf hoşgörünün politik bir zemin oluşturmak için yeterli olmadığıdır. Örneğin, *kin* kavramının yoksun olduğu şey sadece saygı değildir, aynı zamanda ötekini antagonize etmektir de. Bu yüzden, hoşgörüyü kızgınlık ve çatışmayla birleştirmek için yeni yollar icat etmek gerekli değildir. Agonistik saygı, politikada kızgınlığı içeren ve *kini*

kendinden uzak tutan, çatışmada hoşgörü veya hoşgörüde çatışma mekanizmasıdır. Ancak, agonistik saygı otomatik olarak var olan, verili bir durum gibi kabul edilemez, çünkü habitus'ta veya dilde yer etmiş değildir. Bu yüzden, yaratılmalı ve de korunmalıdır. O, başka bir deyişle, politikayı temellendirmek sorununun kendisidir. Connolly, agonistik saygı kavramını, sahip olduğu Spinozist arka plan çerçevesinde, kendi düşünce ve hislerine dayandırarak örnekler. Bunu yaparken de, rakiplerine onların da aynısını yapacağını umarak, sözüm ona kendi zayıflığını, kendi "eleştirel cevap verme yeteneğini" (2005: 126) gösterir.

Bu agonizm anlayışının, bazı problemlere gebe olduğunu özellikle vurgulamamız gerekiyor. Örneğin, her ne kadar 'eleştirel cevap verme yeteneği' değerli bir jest olsa da, rakiplerin de aynısını yapacağının bir garantisi yoktur. Her şeyden önce, antagonizmle karakterize edilen politik durumlarda, rakiplerin/düşmanların (örneğin, köktenciler) neden güç kullanmaktan veya yapabileceklerini yapmaktan imtina edeceklerini umalım ki? Gerçekten de, böylesi bir varsayımın kendisi bir moralizm, yani nihilistik bir eğilim taşır, çünkü gücü, esasında yapabileceğinden ayrılabilecek bir duruma indirger (örneğin, avcı bir kuşun kuzu avlamayı durdurması varsayımı). Bu bağlamda, "inanç ve inançsızlık arasındaki antagonizma, nihai olarak teorik değil de ahlâkidir" (Connolly, 2005: 47) olgusu, tüm değerlerin ahlâki değerler olduğu veya değerler ve inançların sıralanamayacağı anlamına gelmez. Değerler üzerine karar vermek kesinlikle bir istenç eylemidir ve istenç sorunu da, daima aktif veya pasiftir; değerli veya değersiz veya inançlı veya inançsız değildir. Başka bir deyişle, buradaki sorun, agonistik politikanın nihilizm veya anti-nihilizm arasındaki temel antagonizmayla yer değiştirip değiştirmeyeceği veya daha ziyade, onu tamamlayıp tamamlamayacağıdır.

İkinci sorun ise, idealizmdir. Connolly, özeleştiri ve özdüşünümsellik (self-reflexivity) olasılığı gibi ideal fikirlerle hareket eder. Fakat sorun, antagonistik durumlardan ne kadar özdüşünümsellik beklediğimizdir. İnanç itiraz edilebilir olsa bile, bir köktenciyi köktenci yapan, böylesi bir itiraz edilebilirliği reddetmesidir. Ayrıca, paradoksal bir biçimde, Connolly bir köktencinin köktenci olmadığını önceden varsayar gibi görünmektedir. Böylesi bir stratejinin ne kadar etkili olduğu sorusuna bakılmaksızın, bunun normatif bir siyasal tahayyül ve gizli bir idealizm demeye geleceğini de belirtmek gerekiyor. Bu bağlamda, Connolly'in idealizmi Gallie'in "temel itiraz edilebilir kavramlar" (bkz. Albertsen, 2006; Gallie, 1964: 157-91; Connolly, 1993, 2002) tartışmasını model almaktadır. Connolly de, Gallie gibi, kavramsal bir tartışmadaki tüm katılımcılar, eğer ele alınan kavramlar temelde tartışılır ise, bunun tartışmanın niteliğine ve iletişimsel rasyonelliğine katkı yapacağını ummaktadır. Ancak, antagonizmaya dayalı çatışmalardan sanki temelde tartışılan kavramlarla ilgili çatışmalarmış gibi bahsetmekle ilgili problem, Gallie'nin epistemolojiden ontolojiye, kavramsal bir düzeyden siyasal felsefi bir düzeye doğru yaptığı tartışmanın bir genelleştir-

mesini içerir. Gallie'de temel itiraz edilebilirlik, diyalog içindeki partilerin tartışılan şeyin (gerçekte itiraz edilen bir kavram) önemli olduğu üzerinde, esasen aynı fikirde olmalarına işaret eder. Connolly, bu üstü kapalı durumu genel siyasal diyaloğun normatif durumuna aktarır. Bu harekette, eleştirel cevap verme yeteneği, perspektifsel olmayan ortak bir temel varsaymaktadır.

Fakat sorun şu ki, Gallie'nin temel itiraz edilebilirlik nosyonu kavramlara bağlıdır, siyasal olana değil. Aksine, siyasal alanda temel itiraz edilebilirlik, kavramsaldan (epistemoloji, asgari uzlaşma olasılığıyla birlikte) ziyade farklı kaynakları (ontoloji, asgari uzlaşma olmayan) kullanır. Böylesi bir estetikleştirilmiş agonizmle, ontoloji epistemolojinin içine düşer. Ontolojiyi (*bu* dünya) aşkın bir konum elde eden, idealleştirilmiş bir kavramla değiştiren bu estetize edilmiş jest, istençten ziyade duyguları, zalimlikten ziyade saygıyı, yaşamdan ziyade kavramı teşvik eden garip bir duygusallığı içerdiği ölçüde nihilistik bir potansiyel taşır: yapay bir başkalaşım olarak politik agonizm. Ancak, büyük ölçüde duygulara bağlı olmasına rağmen, politika duygular yoluyla yaratılamaz; politika istençtir, duygu değildir. Agonizmi fetişleştirmekten ziyade, bu dünyanın yorumlanmasına ihtiyaç duyar.

Eklemek gerekir ki, din de agonistik politika için kör bir noktadır. Gerçekten de, Connolly, liberal demokrasilerde, dinle politika arasında yerleşik bir çelişki olduğunu tartışmış olmasına rağmen, *Çoğulculuk* kitabında din, agonizmin alanından saygı alanına doğru ilerler. Haklı çıkma ve açık sözlülük taleplerinin de ötesine geçen inanç, mutlak ve perspektifsel olmayan, epistemolojik bir otorite mertebesine erişir. Ve paradoksal olarak, diğerlerinin dini birinin söylemi için kör bir nokta haline gelirken, birinin kendi inancı da "eleştirel cevap verme yeteneğine" (bkz. Connolly, 2005: 22-3) tâbi tutulur. Bu bağlamda, Nietzsche'den yoğun olarak etkilenmiş olmasına rağmen, Connolly, harmoni arayışında olan bir agonist ve teorisi de, agonizm ile liberal hoşgörü arasındaki çizgiyi bulanıklaştıran, Habermasçı teorinin antagonize edilmiş bir versiyonu olarak kalmaktan kurtulamaz. Bizim yapmamız gereken ise, Connolly'nin tersine, agonizmle duyguları ideal bir iletişimsel çerçevede değil de, daha radikal bir politik perspektifte birarada tutan bir politik agonizm yaratmak olmalıdır; agonistik olduğu ölçüde antagonist de olabilen, daha radikal (daha az siyasal doğrucu olsa bile) bir olay politikası.

Bitirirken

Nihilizm, özgürleştirici politikaya olan inancımızın yok olduğu, tüm hedonizmimizle sefil maddeci zevklerimize sıkı sıkıya bağlandığımız ve küresel neo-liberal kapitalizmin kaçınılmaz bir son olduğunu çoktan kabul ettiğimiz bir "yaşamayan yaşam"a işaret eder. Bu gerçeklik içindeki en rahatsız edici şey ise, birbirlerine karşı acımasızca mücadele eden, diyalektik olmayan iki kurucu stra-

tejinin varlığıdır: *Cesur Yeni Dünya*'daki (2007) Lenina Crowne'un neşeli, ancak ahmaklık derecesindeki içi boş, mutlu, fakat cansız hedonizmi ile John Savage'ın inatçı, ancak kör, sürekli gerçeği arayan, fakat aşırı derecede çileci olan fanatizmi arasındaki savaş gibi. Cesur Yeni Dünya mutluluğun tüketimciliğe, politikanın güvenliğe/konformizme indirgendiği –"şimdi herkes çok mutlu"– ve virtüelin menedildiği bir toplumdur. Acı ortadan kaldırılmış, anlam yok edilmiş ve çatışma da toplumun temelinden sökülüp temizlenmiştir. Değişim, artık arzulanan ve dolayısıyla imkân dâhilinde olan bir şey değildir. Hiçbir alternatif yoktur. Tüm kusursuz görünümüne rağmen, burası yine de bunaltıcı derecede steril bir dünyadır. Ve bu 'medeni' dünyaya karşı tasarlanan tek alternatif, fanatik John Savage'dır. Cesur yeni duyumculara göre daha insan, ancak daha uygunsuz olan John, gerçek bir bedene sahip olan tek figürdür. Ayrıca, sahip olduğu ruh bedeninden daha önemlidir. Sonuçta o, *bu* dünyadan ziyade diğer, 'gerçek' dünyaya daha çok değer vermektedir. Yanlış seçim de buradan kaynaklanır: değersiz dünya (Lenina), dünyasız değere (John) karşı.

Ancak, Huxley'in bu erken 20. yüzyıl kara-ütopik romanında özgün olan hiçbir şey yoktur. Örneğin, neredeyse her Dostoyevski romanında karşılaştığımız bu kesişmeli sentez –duyumcu olan kişi ile radikal nihilist arasındaki gerilim– daha çok bir 19. yüzyıl gerçekliğidir. Bu ahenkteki uyumsuzluğun düşünürü ise, teşhis ettiği nihilizm hem pasif/hedonist nihilizmi (Lenina Crowne), hem de radikal/yok edici nihilizmi (John Savage) tahlil etmekle kalmayıp, aynı zamanda, anti-nihilist bir güzergâh olarak, içkin düşüncenin agonizminin ve zalimliğinin de önünü açan Nietzsche'dir. Nietzscheci bir agonizm, belki de günümüzün hâkim nihilizmlerine cevap olabilecek, reaktif olmayan ve daha ziyade, değer yaratan yeni bir politika olabilir. Böylesi bir politik yaklaşım, hem bireysel farklılığı hem de kolektif eşitliği biraraya getirebilen ve en önemlisi, yaşamı olumlayan bir yaklaşıma sahiptir. Nietzscheci agonizm, politik istenci sınırlayan ve koşullayan tahakküme karşı herhangi özcü garantiler sunmayan, bir dizi etik-politik strateji olarak görülmelidir. Zalimliğe, yaşama, kolektif eyleme ve en önemlisi, istence dayanacak bir agonizm, değerleri, kimlikleri ve güç istencini yadsımayıp olumlayan bir politika haline gelebilir. Nihilizmi aşmak için ancak, o zaman agonistik olduğu ölçüde antagonist de olabilen, daha radikal (daha az siyasal doğrucu olsa bile) bir olay politikası yaratabiliriz.

KAYNAKÇA

Agamben, G. (1998) *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Stanford: Stanford University Press.

— (2002) "Security and Terror", *Theory & Event* 5:4, http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/

— (2004) *The Open. Man and Anima*, Stanford: Stanford University Press.

— (2005) *State of Exception*, Chicago: The University of Chicago Press.

Albertsen, N. (2006) "Concepts Reasonably Contested. Rereading Gallie", Paper presented at the Conference *Normative Implications of the Conceptual Turn*, Roskilde University, Denmark, 1-2 March.

Badiou, A. (2003) *Infinite Thought*, Londra: Continuum.

— (2007) *The Century*, Londra: Polity.

— (2008) *The Meaning of Sarkozy*, Londra, New York: Verso.

Baudrillard, J. (1990) *Fatal Strategies*, Paris: Semiotext(e)/Pluto.

— (1994) *Simulacra and Simulation*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.

— (2002) *The Spirit of Terrorism*, Londra: Verso.

Bauman, Z. (2002) *Society Under Siege*, Polity, Cambridge.

Butler, J. (2004) *Kırılgan Hayat. Yasın ve Şiddetin Gücü*, (çev: Başak Ertür). İstanbul: Metis.

Beck, U. (1998) *Democracy Without Enemies*, Londra: Polity.

Carr, KL. (1992) *The Banalization of Nihilism. Twentieth-Century Responses to Meaninglessness*, New York: State University of New York Press.

Dostoevsky, F. (1992) *Notes form the Underground*, New York: Dover Publications.

Colas, D. (1997) *Civil Society and Fanaticism. Conjoined Histories*, Stanford: Stanford University Press.

Connolly, W. E. (1993) *The Terms of Political Discourse*, Londra: Blackwell.

— (2002) *Neuropolitics. Thinking, Culture, Speed*, Minneapolis/Londra: University of Minnesota Press.

— (2005) *Pluralism*, Londra: Duke University Press.

Critchley, S. (2007) *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, Londra: Verso.

Deleuze, G ve Guattari, F (1983) *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, G. (1983) *Nietzsche & Philosophy*, New York: Columbia University Press.

— (1994) *Difference & Repetition*, Londra: The Athlone Press.

— (1995) *Negotiations*, New York: Columbia University Press.

Diken, B ve Laustsen, CB. (2005) *The Culture of Exception*, Londra: Routledge.

Diken, B. (2006) "From Exception to Rule - from 9/11 to the comedy of (t)errors", *Irish Journal of Sociology* 15(1): 81-98.

— (2009) *Nihilism*, Londra: Routledge.

Dillon, M. (1996) *Politics of Security*, Londra: Routledge.

Eagleton, T. (2005) *Holy Terror*, Oxford: Oxford University Press.

Enzensberger, H. M., "The Radical Loser", *Der Spiegel*, November 7 2005, N. Grindell (çev.), erişim 5 Ağustos 2008. http://www.signandsight.com/features/493.html, 2005.

Furedi, F. (2002) *Culture of Fear: Risk-Taking and the Morality of Low Expectations*, Londra: Continuum.

— (2006) *The Politics of Fear: Beyond Left and Right*, Londra: Continuum.

Gallie, W. B. (1964) "Essentially Contested Concepts", W. B. Gallie (der.) *Philosophy and the Historical Understanding* içinde, Chatto and Windus. Londra, s. 157-91.

Giddens, A. (1994) *Beyond Left and Right*. Londra: Polity.

Heidegger, M (1977) *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York: Harper.

"Held Student "Felt Terrorised"', *BBC*, 10 June 2008, erişim 7 Temmuz 2008, http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/7446886.stm

Hewitt, A. (2006) "Masochism and Terror: *Fight Club* and the Violence of Neo-fascist *Ressentiment*", *Telos* 136, s. 104-31.

Holder, E. (2009) "Water boarding is torture", http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2009/01/15/AR2009011500267.html, erişim 16 Haziran 2009.

Huxley, A. (2007) *Brave New World*, Vintage Books: Londra.

Isin, E. ve Rygiel, K. (2007) "Abject Spaces: Frontiers, Zones, Camps", Elizabeth D. ve Cristina Masters (der.) *The logics of biopower and the war on terror: living, dying, surviving* içinde, New York: Palgrave Macmillan.

Jürgensmeyer, M. (2000) *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, California: University of California Press.

MacAskill, E. (2009) "Obama releases Bush torture memos", *The Guardian*, 16 Nisan.

Marcuse, H. (1964) *One Dimensional Man*, Boston: Beacon.

Mouffe, C. (2000) *The Democratic Paradox*, Londra: Verso.

— (2005) *On the Political*, Londra: Routledge.

Newman, S. (2004) "Terror, Sovereignty and Law: On the Politics of Violence", *German Law Journal* 5: 569-584.

— (2008) "Control, Post-Politics and the Invisibility of the People', *a* paper presented at the conference *Futures: Time, Control and Insecurity*, Lancaster University, 8-9 May.

Nietzsche, F. (1967) *The Will to Power*, New York: Vintage.

— (1996) *On the Genealogy of Morals*, Londra: Oxford University Press.

Rancière, J. (1999) *Dis-agreement: Politics and Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Reginster, B. (2006) *The Affirmation of Life. Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press.

Reid, J. (2006) *The Biopolitics of the War on Terror: Life Struggles, Liberal Modernity, and the Defence of Logistical Societies*, Manchester and New York: Manchester University Press.

Spinoza, B. (1951) *A Theologico-Political Treatise* (s. 1-278) and *A Political Treatise* (s. 279-387), Londra: Dover.

Travis, A. (2008) "MIS Report on Terrorism", *The Guardian*, 21 Ağustos.

Traynor, I. (2008) "Secret EU security draft risks uproar with call to pool policing and give US personal data". *The Guardian*, 7 Ağustos.

Whiteley, P. F. ve P. Seyd (2002) *High-Intensity Participation: The Dynamics of Party Activism in Britain*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

Žižek, S. (1989) *The Sublime Object of Ideology*, Londra: Verso.

— (1999a) *The Ticklish Subject. The Absent Center of Political Ontology*, Londra: Verso.

— (2002) *Welcome to the Desert of the Real*, Londra: Verso.

— (2005) "Some Politically Incorrect Reflections on Violence in France & Related Matters. 6. Class Struggle in France, Again". http://www.lacan.com/zizfrance1.htm

— (2008a) *Violence*, Londra: Profile Books.

— (2008b) *In Defense of Lost Causes*, Londra: Verso.

Zupančič, A. (2003) *The Shortest Shadow. Nietzsche's Philosophy of the Two*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Muhafazakâr dünyanın kutsal efsanelerine giriş: Fethullah Gülen'de hoşgörü, diyalog ve ahlâk düşüncesi

*Yavuz Çobanoğlu**

Özet: Hoşgörü, diyalog ve uzlaşma gibi kavramların son yirmi yılda geçirdiği süreç ilgi çekici bir seyir izlemektedir. Bu kavramlardan toplumdaki sorunların en azından bir kısmına çözüm olması beklenirken, kavramlar farklı politik kesimlerin de katkısıyla ilginç bir biçimde kutsallaşmış, içerikleri de yeni anlamlar ve söylemlerle doldurulmuştur. Aşağıdaki makale, Fethullah Gülen örneği üzerinden bu kavramların değişen içeriklerini anlamaya yönelik bir çabadır. Çünkü hoşgörü ve diyalog kavramlarını birlikte yaşayabilmenin ahlâkî ilkeleri olarak ele alan Gülen, bu ilkelerin meşrulaştırmasını da kendi İslâm anlayışı ve devlet yorumu üzerinden yaparken dikkat çekici bir söylem kullanmaktadır. Hoşgörü ve diyalog kavramlarından vazgeçmeyen Gülen'in bu kavramlara dinî ve millî sınırlar çizerek, yeni bir ahlâk anlayışını tesis etmeye çalıştığı görülmektedir. Fakat Gülen düşüncesindeki bu anlayış ve yorum üzerinde düşünülmeye muhtaç bir açık alana da sahiptir. Farklı bakış açılarının, inanışların ve farklı hayat tarzlarının bu yorum karşısındaki konumu, "birlikte yaşayabilecek miyiz?" sorusunu böylelikle daha da önemli kılmaktadır.

Anahtar sözcükler: Hoşgörü, diyalog, ahlâk, otoriter hoşgörü, Fethullah Gülen

Giriş

Goethe'nin ünlü eseri Faust'un bir bölümünde Mefisto (/Mephisto) okuma odasındadır ve odaya gelip kendisiyle konuşmak isteyen öğrenci ile derin bir sohbete dalar. Nezaket içinde geçen sohbetin konusu sonunda dönüp dolaşıp din, ilim ve akıl üçgenindeki çıkmaza gelip dayanır. Öğrenci o ana kadar ilme karşı olumlu duygular beslemektedir fakat sohbet ilerledikçe "nerede ise, ilâhiyat öğrenimine karar vereceğini" söyler, bunun üzerine Mefisto öğrenciye şöyle seslenir:

(*) Tunceli Üniversitesi, İ.İ.B.F., Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü.

> "Bu ilme gelince, onda yanlış yola gitmekten korunmak zordur. İçinde ne kadar çok gizli zehir vardır ki, ilâç gibi görünür. En iyisi bunda da hoca sözüne uymaktır. Yani, kelimelere bağlanıp, böylece güvenli kapılardan imânın tapınağına girersin... Çünkü, nerde ki kavram yoktur, tam zamanında bir kelime imdada yetişir. Kelimelerle mükemmel tartışılabilir. Sistemler kurulabilir. Kelimeye pek âlâ imân edilebilir. Ve ondan bir tek harf çıkarılamaz" (Goethe, 1973: 71).

Görüldüğü gibi Mefisto, kelimelerin önemini göstermek için onları kullanarak neler yapılabileceğinden bahsederken, "ilme inanan" birinin bile "iman yolu"na döndürülebileceğinin örneğini vermektedir. Böylelikle kelimelerin/kavramların farklı şekiller ve amaçlarla, bilinçli veya bilinçsiz de olsa kutsallaştırılmasının (bu makaledeki anlamıyla ideolojik bir tercih olarak söylemleştirilmesinin) yolu açılmakta, bu da onları dokunulmazlar mertebesine bile ulaştırabilmektedir. Bu mertebeye gelen (yani söylemleşen) bir kelime veya kavramdan "bir tek harf çıkarılamaz" diyerek Mefisto'nun ifade etmeye çalıştığı durum da zaten budur. Çünkü bu aşamadan sonra ideolojik söyleme dönüşen kavramdan harf çıkarmaya çalışma çabası, güçlüklerle dolu bir alanda, içinden çıkılmaz bir hâl alabilmektedir.

Kezâ kelimeler gibi herhangi bir şey de (tarihler, nesneler, şehirler, mekânlar, insanlar vs.), ideolojik bir söylem haline geldiğinde, dokunulmaz olabilir. Onlara bu imkânı veren, kavrama yüklenen güçlü zihnî anlamlardır. Bu ideolojik anlamlar insanları eyleme sevk ettiğinde veya dillendirildiğinde, "kelimelik"ten çıkar söyleme dönüşür. Hatta ideolojik ablukaya alınmış bu zihnî anlam kümelerinin savaş gibi insan hayatı için geri dönüşü olmayacak bir durumu bile kutsadığı, sadece bir kavramın bile kendi başına insanları göz göre göre ölüme götürdüğü de sıkça görülmüştür.[1] Bu noktada artık anlamın rasyonelliği üzerine düşünmenin pek bir faydası yoktur, hatta burada anlamın kendisi irrasyoneldir. Böylelikle bu söylemlerle donatılmışlık durumları, çoğu kez aklî öğelerin de kaybı (meselâ, hiç tanımadığı bir insanı herhangi bir özelliğinden dolayı hasım görüp öldürme gibi) anlamına da gelecektir. Dahası, ideolojik söylemler yaratarak aklî öğelerin kaybına yol açan şey, sanılanın aksine, her zaman din de olmayabilir. Kısaca, modern dünya, kutsallıklarda sınır tanımayan bir dünya olduğu kadar, neyin ne zaman ve ne şekilde söylem haline gelebileceğinin pek de kestirilemediği karmaşık bir yapıdır. Bu yüzden de insanlardan her durum ve her şekilde rasyonel davranmalarını beklemek bir Aydınlanma düşü olsa da, öyle görünüyor ki, bu düşün gerçek olma ihtimali adım başı kutsallarla donatılmış bir dünyada daha fazla istenebilir bir durum haline gelmektedir.

Aynı noktadan ilerlemek gerekirse, söylem haline gelen kelimeyi/kavramı

---

1 Walter Benjamin'in "Alman Faşizminin Kuramları" adlı önemli makalesinden yola çıkarak yazılan ve siyasetin *estetize* edilmesi sonucu, Birinci Dünya Savaşı'nda "savaşçı imgesi" çerçevesinde işlenen "heroik tavır" ile faşizmin savaş *kült*'ünü anlatan bir makale için bkz. Hillach, 1987: 55-102. Walter Benjamin'in anılan makalesi de aynı eser içerisinde yer almaktadır.

benzersiz yapan yapıtaşı, kimi zaman din, kimi zaman etnik köken, ideolojik referans, politik ortam, tarihsel anlam, toplumsal yöneliş ya da bunların birkaçı birden de olabilir. Böylelikle söylem haline gelmenin zemini olan bütün bu kavramlar ya da toplumsal eylemler, bizi, bunların *sosyal olan* içinde aktif olarak yer almasıyla ilgili bir alana doğru sürükler. Dolayısıyla *sosyal olan* içerisinde cereyan eden her türlü politik, kültürel, ekonomik, hatta psikolojik etkileşim ve eylemler içine sızan böylesi kavramlar da, sahip oldukları söylemlerle birlikte, ideolojik bir taşıyıcılığı da yerine getirmiş olurlar. Bu taşıyıcılığın ideolojik başarısının en belirgin şekilde ortaya çıktığı alanlardan biri de *dil*dir. Çünkü, *dil* bir iletişim aracı olmasının yanında başlı başına bir metindir. Dahası dili bir metin biçiminde ele almanın işlevsel bir tarafı vardır. Öyle ki, bu yolla dile sızmış ideolojik söylemleri de daha kolay anlamlandırabiliriz. Kezâ dil ile açığa çıkan bu söylemler artık, gündelik konuşmalarda kendisini bulan laflar, sözler, kelimeler değil, ucu zihniyet oluşturmaya/inşa etmeye kadar giden ve güçlü bir ideolojik altyapıya sahip politik kavramlardır. Bu inşa işleminde yoktan kavram üretilemeyeceği için, böylesi kavramların söylemler haline gelmesi, bir dizi olgunlaşma sürecinin sonucunda olur. Bu süreçler, kavramın ortaya çıkması, önem kazanmaya başlaması, ideolojik açıdan içinin doldurulması, zihinlere yerleşmesi, dilin de katkı yaptığı iletişim ağları ile dolaşıma girmesi şeklinde basitçe sıralanabilir. Böylelikle ideolojik alt yapısıyla iletişim ağlarına sızarak bir zihniyet biçiminin yansıması olarak söylemleşen politik bir kavramın olgunlaşma süreci de tamamlanmış demektir. Bu türden bir olgunlaşma aşamasından sonra söylem şeklini almış bu kavramların pek çok kez ve çok farklı yerlerde karşımıza çıkma ihtimalleri de bir o kadar artmaktadır. Burada artık kavramın gerçek anlamda neyi ifade ettiğinden, gerçekte varolup varolmadığından çok, hangi ideolojik ihtiyaçlara, hangi işlevsel çözümler sunduğu önem kazanmaktadır. Gerçekliğin söyleme feda edildiği bu durum, ideolojik perdenin kavramlar üzerine indiği tarihsel anı da bizlere işaretlemektedir. Kısacası günümüzde, gerçekliğin sembolik anlamlara tercih edildiği, tanrısal referansı çıkararak İslâmî söylemle söylersek *suret*in *aslı* örttüğü, sahtesini yaşamanın kişileri vicdan muhasebesinden kurtardığı bir dönemin ruhunu solumaktayız.

Bu sebeple, yaşadığımız dönemde de bazı kavramların dikkat çekici bir süreç sonucunda ideolojik söylemlerin dillendirilme vasıtaları haline geldiği de, aynı gerçeklik içerisinde, gözlenebilir. Öyle ki, söylem alanına aldığı hiçbir kavramı başkasıyla değil paylaşmak, emanet bile etmeyen bu politik dil, çoktandır rahatsız edici ve bir o kadar da şiddet yüklü bir hâle bürünmüştür. Bununla birlikte de politik iktidarın gerçekliği örtmede kullandığı bu kavramların, günlük hayatın ideolojik düzenlenmesine katkı yaptıkları da bir başka olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla, bu süreçlerin sonucu olarak seçilen ve aşağıda Fethullah Gülen metinleri temel alınarak tartışılacak olan kavramlar da bu açıdan değerlendirilmelidir. Son yirmi yıllık sürece bakıldığında, *hoşgörü* ve *diya-*

log kavramlarının *sosyal olan* içinde, hangi süreçlerden geçerek ve hangi yollarla söylemleşerek ideolojik bir hâl aldığı da, yine aynı nedenlerden dolayı, bilimsel bir merak konusu olarak ortada durmaktadır. Kezâ bu makalenin amacı, yarattığı etki itibarıyla kendisi de bir sosyal fenomen olan Gülen'in *hoşgörü* ve *diyalog* kavramlarına getirdiği anlamlar ile kendi metinleri üzerinden üretmeye çalıştığı ideolojik ve ahlâkî söylemleri anlamlandırmaya çalışmak olacaktır. Bu yapılandırma içinde ahlâkın nasıl önem kazandığı ve bu kazanımla birlikte politik iktidar açısından nasıl ideolojik bir şekle büründüğü bu makalenin önemli bir diğer bulgusu olurken, aşağıda bu bulgunun dinî ve millî unsurlar ile nasıl ilmeklenip, "birlik-bütünlük" kütüğünde nasıl şekillendirildiği de gösterilmeye çalışılacaktır.

Makro süreçlerden yerel sonuçlara

Buna göre, bu kavramların şekillendirilip, ideolojik söylemler haline gelmesinin birtakım dışsal süreçler sonucunda ortaya çıktığı da işaretlenmesi gereken bir diğer noktadır. Fakat belirtmek gereklidir ki, söylemlerin yerel şekillendirilmesinde bu makro ve dışsal süreçlerin etkileri, doğrudan değil, dolaylı yoldan olmuştur. Bu nedenle, aşağıda ele alınacağı şekliyle hoşgörü ve diyalog kavramlarının belli bir aşamadan sonra ve politik gelişmeler ile politik iktidarın tercihleri doğrultusunda gerçek önemlerini kazandıkları da bir başka bulgudur. Bu nedenle, bahsedilen iki kavramın esas yükselişinin, aynı anda başlayan ve birbirini farklı bakımlardan da olsa destekleyen birkaç dışsal sürecin birlikte ortaya çıkmasıyla dolaylı yoldan geliştiği de yine aynı tespitin içinde yer almalıdır. Öyle ki, bunlardan ilki ulus devlet tartışmalarıyla birlikte ilerleyen ve bu devletin sınırları içerisindeki farklı etnik kökenlere ve dinî inanışlara sahip insanları tek bir etnik potada eritme politikalarının etkisiyle başlayarak, "hoşgörülecek olanlar"ı ortaya çıkaran "farklı kültürler/kimlikler/inançlar" tartışmalarıdır. İkincisi ise, alt kimlikleri, farklı kültürleri uyandıran ideolojik bir söylemi kullanan ve bunları politik alana beraberinde taşıyıp (böylelikle ulus devlet tartışmaları ile etnik çatışmaları da tetikleyen), ademî merkezî bir politik yapı önerisindeki postmodernizm düşüncesinin açtığı süreç olarak görülebilir. Son olarak bunların yanına eklenebilecek bir başka önemli etken de global kapitalizm/küreselleşme dalgasının sosyal ve ekonomik uygulamalarının iyiden iyiye hissedildiği, ABD'nin hamîliğini yaptığı "ılımlı İslâm" modellerinin dünyada kendisine küresel örnekler aradığı bir sürecin de (ki sıralanan bu üç makro etkeni birbirinden ayrı düşünmek de zordur) aynı döneme denk gelmesidir. Bu sebeple, hızlı değişim/dönüşüm yaşanan her dönemde olduğu gibi, bu dönemin önemli sorunlarından birisi de değişim/dönüşüm ile birlikte ortadan kalkacak bazı ahlâkî değerlerin bıraktığı boşluğu doldurmak için yeni bir ahlâka olan temel ihtiyaçtır. Dolayısıyla, bu ahlâkın hangi ideolojik unsurlarla şekillendirile-

ceği bir diğer problem olarak ortada durmaktadır. Böylelikle, bir yandan hoşgörü ve diyalog kavramları ideolojik evrimini tamamlayıp söylemleşirken, bir yandan da ona ruhunu verecek temel meşruiyetini İslâm ahlâkından almaya çalıştığı görülmektedir.

Son tahlilde, Gülen'den bağımsız olarak düşünülürse hoşgörü ve diyalog kavramlarının yükselişiyle ilgili böylesi bir argümantasyonun, makro süreçlerle (ulus devlet yapısının çözülüşü, global kapitalizm/küreselleşme, postmodernizm gibi) ilişkilendirilmiş olması yüzünden indirgemeci ve bir o kadar da kolaycı bir izlenim de yaratabilir. Özellikle belirtmek gerekiyor ki, burada söylenmek istenen şey, bu kavramların doğrudan ve böylesi makro süreçlerin yerel sonuçları olduğu değildir. Ayrıca, hoşgörü ve diyalog kavramlarının yükselişi açısından düşünüldüğünde, makro süreçlerin yerel sonuçlara doğrudan etki ettiğini, bu sonuçları bilfiil belirlediğini, değiştirdiğini ve onları makro düzeyde düzenlediğini söylemek de zordur. Öyle ki aynı zorluk, ulus devlet yapısındaki çatlakların politik alanda etnik ve kültürel çatışmaları körüklemediğini, postmodernist düşüncenin kültüre verdiği önemin egemen kültür ile alt kültürler arasındaki zıtlaşmaları yaratmadığını,[2] küreselleşmenin yeni bir ahlâk anlayışı[3] üzerine yaslanmadığını söylemek için de geçerlidir. Dolayısıyla, bu kavramların temel çıkış noktası makro süreçler olsa da asıl belirleyen etken, bu süreçlerin tetiklemesiyle kendi özelinde ve dolaylı yoldan gelişen yerel süreçlerdir. Dahası, bu makalenin seçtiği kavramları makro düzeylerle ilişkilendirirken peşine düşmek zorunda olduğu asıl problem, bu makro süreçlerin tüm dünyada yarattığı dinsel, etnik, cinsiyetçi, kültürel vb. kavgalar ve aynı çekişmeler sonucunda ortaya çıkan ahlâkî boşluğun, yerel anlamlarda, hangi ideolojik yollar ve müdahaleler, hangi kavramlar ile nasıl doldurulduğudur.

Kezâ aşağıda bu problem üzerinden ilerleyerek Fethullah Gülen örneği üzerinden anlamlandırılmaya çalışılacak olan da budur. Çünkü bu makalede iddia edileceği gibi, Türkiye'de hoşgörü, diyalog ve hatta uzlaşma gibi ideolojik kavramların artık neredeyse kutsallaştırılması (oysa ki aynı oranda da içeriksizleştirilmesi) ve bu kavramların özellikle İslâmî kesimce tartışıldığı, İslâm üzerinden açıklamalar getirildiği bir süreç ile Fethullah Gülen'in bu kavramları sahiplenmesi ve bu isimle anılan ödülleri alması, ne tesadüftür ki, aynı zaman aralığına denk gelmektedir. Hatta, Gülen'in bu kavramların içeriğini dinî anlamlar ve örneklerle doldurup söylemler üretmesi ve bunlar aracılığı ile yeni bir Türk-İslâm sentezi temelinde inşa edilecek bir toplumsal birliktelik zemini yaratma sürecinin de birbiriyle paralel olarak geliştiği söylenebilir. Tabii ki bütün bu çabalar, ulus devlet projesinin sarsılıp, millî unsurlar merkezinde bir birlikteliğin eleşti-

2 Yerel değişimleri de anlamlandırabileceğimiz ve postmodernizmin yükselişi ile toplumsal değişim üzerine kapsamlı bir eser için bkz. Şaylan, 1999.

3 Küreselleşmenin sermaye birikim süreçlerini değiştirdiği İslâmî kesimde ortaya çıkan tüketim alışkanlıkları ve bunun hangi ahlâkî söylemlerle nasıl dönüştürüldüğü için belirtilen makalelere bkz. Arslan, 1997; Kıvanç, 1997; İnsel, 1997.

ri konusu olmaya başlamasından itibaren, toplumdaki olası çözülmelerin önüne geçmek amacıyla hem İslâmî kesimin, hem de Gülen'in İslâm merkezli ideolojik bir zemin anlayışına girişmesi de, yine bu sürecin kol kola ilerleyen ilgi çekici yansımalarındandır.

Dolayısıyla, yine aynı çözülme ve bölünme korkularının tetiklediği sebeplerle, Gülen düşüncesinde hoşgörü ve diyalog kavramlarının asıl fonsiyonel oldukları anlar, toplumun birlik, nizam ve asayişinin korunması durumunun söz konusu olduğu kritik zamanlara denk gelmektedir. Bu gerilimli anlarda İslâmî pencereden topluma bakanlar, güçlü bir otorite probleminin yanında, toplumu belli noktalarda kenetleyen bir ahlâk ihtiyacının da ortaya çıktığını tespit ederler. Onlara göre yaşanan tüm sorunların temelinde, bir zorunlu ihtiyaç olan İslâm ahlâkının tam anlamıyla yerine getirilmemesi yatar. "Hangi?" ve "nasıl bir ahlâk?" sorularını unutmadan, İslâmî açıdan düşünüldüğünde, Türkiye gibi gerilimsiz zamanın anımsanmadığı bir ülkede bu ihtiyacın her dönemde mevcut olduğu da söylenebilir. Fakat, Türkiye toplumunun yaklaşık otuz yıldır yaşadığı dönem, diğer dönemlerden biraz ayrı olarak değerlendirilebilir. Öyle ki, 1980'lerin sonuna kadar toplumu birarada tutan ahlâkî normlar varoluşunu geleneksel değerlerden alırken, bu tarihten itibaren Türkiye neo-liberal politikalar ile hızla değişen, kısa bir sürede de tüketim toplumuna doğru yön değiştiren bir ülke haline gelmiştir. Bu hızlı değişimin ortaya çıkardığı ahlâkî boşluğu ve ihtiyacı doldurmaya gönüllü en önemli adayın da din olduğu görülür. İktidarın politik bir tercihi olması, sağlam politik temelleri ve dünyanın sırrını çözmüş ideolojik söylemiyle İslâm, toplumun bu ahlâkî ihtiyacına karşılık vermek amacıyla ortaya çıkarken, hem kamusal, hem de özel alanlarda onun bu gücü karşısında durabilecek ideolojik bir rakip de bulamamıştır. Ele alacağımız iki kavram üzerinden sınırlandırıp, düşünürsek, buradaki (eğer varsa) temel ahlâkî ihtiyacın politik amacı, Gülen yorumunun da yaptığı katkıyla birlikte, hoşgörü ve diyalog kavramlarının İslâmî esaslar yoluyla içselleştirilmesi üzerinden toplumun düzenini, bütünlüğünü ve devletin güçlü bir biçimde devamlılığını sağlamak olarak belirmektedir. Kısacası bu iki kavram, İslâmî bir söylem ile biçimlendirilirken, devletin otoriter uygulamalarını da içselleştirecek bir şekilde ahlâkî normlarla da süslenmektedir. Bu normlar, hoşgörü ve diyalog kavramlarının sınırını dine saygı, birlik, bütünlük, nizam ve asayiş gibi otoriter kavramların çizgileriyle de kalın bir biçimde çerçevelemektedir. Aşağıda bir ahlâk tasavvuru etrafında izleri sürülmeye çalışılacak olan da zaten bu konudur.

Gülen'in yükselişi: "Yürü ya kulum" mu?

Özellikle, sebepleri çok farklı da olsa, 1980'li yıllarla birlikte hızlı bir ivme kazanan toplumsal değişimin dinsel, politik, kültürel, hatta askerî yansımalarının farklı toplumlar ve kültürler arasında ve özellikle insan hakları merkezin-

de hoşgörü, dinler arasında da diyalog kavramlarını daha da önemli bir hale getirdiği bilinmektedir. Aynı kavramların ülkemizde de özellikle 1990'ların başlarında tartışmaya açıldığı ve gittikçe önem kazanmaya başladığı da söylenebilir. Anımsanacağı gibi, yine 1990'ların başlarına farklılıkların birlikte yaşaması ve çok hukukluluk üzerinden gelişen *Medine Vesikası* tartışmalarıyla girilmiş, merkezinde İslâmî kesim olmak üzere uzun bir süre bu konu farklı kesimlerce "birlikte yaşama" ve "çok hukukluluk" konuları çerçevesinde tartışılmıştır (Bulaç, 1993a: 40-46; Bulaç, 1993b: 48-58; Bulaç; 1998: 223-232; Ege, 1993: 21-39; Irmak, 1994: 94-95; Bilgi ve Hikmet, 1994: 5; Atalay, 1999: 370-440).

Bunun yanı sıra, dünyanın çeşitli yerlerinde başlayan lokal savaşlar, alt kimliklerin uyanmasıyla birlikte gelişen mikro milliyetçilik hareketleri ve bir yönden de buna tepki olarak gelişen ırkçı eylemlerin, belki de ironik bir şekilde hoşgörü ve diyalog kavramlarının ön plâna çıkmasına katkı sağladığı da söylenebilir. Fakat bizim açımızdan burada dikkati çeken nokta, bu kavramların zihnî anlamlarının süreç içerisinde uğradığı değişimdir. Öyle görünüyor ki, günümüze uzanan süreçte bu iki kavram etrafında oluşturulan *hâle*, kavramları da aşmış, hoşgörü ve diyaloğu artık herkesin (özellikle İslâmî kesimin) içerisini kendi ahlâkıyla doldurmaya çalıştığı günümüzün benzersizleri arasına yerleştirmiştir. Bu aşamadan sonra, bu iki kavramın içeriği aslında ne hoşgörülü, ne de diyalog yanlısı olmayanlarca bile olur olmaz her yerde ahlâkî meşruiyet sağlamak için kullanılan sembolik kutsallıklara dönüşmüştür. Böyle olunca da artık kendince herkes "hoşgörülü" ve herkes "diyalog yanlısı"dır ama her nasılsa bunların ahlâkî kurallarını/şartlarını kendileri koymakta, aynı kuralları yine tek taraflı olarak kendisi belirlemekte ve hatta üstüne üstlük kendi şartlarını kabul etmeyenlerle diyaloğa bile girmemektedir. Buradaki merak konusunun yanında bizleri rahatsız eden durum, otoriter bir ahlâk anlayışının, nasıl olup da hoşgörü ve diyalog yanlısı olabildiğidir.

Bu yorum çerçevesinde başlayacak olursak, aynı süreçte yaşanan değişim ile birlikte Fethullah Gülen düşüncesinin de bazı dikkat çekici aşamalardan geçerek ilerlediği görülebilir. Gülen'i Erzurum'da Komünizmle Mücadele Derneği'ni açmak ile (yine kendi ifadesiyle) bu ve benzer amaçlarla İzmir'de öğrencilere "yaz kampları" düzenlemekten (Erdoğan, 1995: 78 ve 116-118) "herkese hoşgörü" ve "herkesle diyalog"a getiren sürecin kesiştiği zaman aralığı, bu kavramların yükselişiyle aynı tarihe denk gelmesinden ibarettir. Gülen'in, takipçisi olduğu Said Nursi'nin kitaplarını okuyup, onun mevcut otorite ile ters düşülse bile onunla asla bir çatışma içinde olmayıp, herhangi bir sorun yaşamadan makul davranmayı öneren, fakat buna mukabil fertte bir dönüşüm yaratarak, kamusal alanda en alttan başlayacak bir değişimi amaçlayan düşüncesinden oldukça etkilendiği açıktır. Kendi ifadesiyle "risaleler taşkınlıklarını zabt u rapt altına almıştır" (Erdoğan, 1995: 55). Bu yüzden Gülen'in bu okumalardan sonra, İslâmî öğelerle biçimlenen ve sevgi, merhamet, insanın değeri, insana hürmet, al-

çak gönüllülük ile iyilik önerileri içeren merak uyandırıcı bir ahlâkî söylem geliştirdiği görülür. Kezâ Gülen hareketinde yer alan pek çok kişi de Gülen'in bu "sevgi öneren", "şiddet karşıtı" ve "devlet yanlısı" ama alternatif bir fikir önerisiyle de huzur arayan ruhları tatmin edecek ortalama söyleminin etkisinde kaldığını özellikle belirtmektedir (Özdalga, 2006: 280-284). Böylelikle Gülen aynı süreç sonucunda, hem kendi kendine yaşadığı düşünce değişimi, hem de şartların getirisiyle bu iki kavramı inanarak, samimi bir şekilde içselleştirmiş, buradan İslâm'ı temel alan ideolojik bir ahlâkî söylem geliştirmiştir. Dolayısıyla burada Gülen açısından değerlendirildiğinde, inanç ve samimiyet bakımından herhangi bir sorun yoktur.

Öyle ki, bu inançlı ve samimi görüntüsü eşliğinde, aynı ahlâkî söylemiyle Gülen'in yıldızı 1990'lı yılların ortalarında parlamaya başlar. Refah Partisi'nin en çok oyu alarak iktidara geldiği bu yıllarda Gülen, bu partinin radikal söylemlerine karşı medya ve devletin "laik kanadı" tarafından "aydın din adamı" olarak kabul görmekte, "çok satan" gazetelere röportajlar vermekte, sıklıkla TV kanallarına çağrılmakta, "çoğulcu" değil, "çoğunluk" demokrasisi ile idare edilen bir ülkede etkisi altındaki cemaatinin oy potansiyeli hesaplandığında ısrarlı şekilde aktif politikaya katılma teklifleri almakta, hatta Refah Partisi ile devlet arasında arabuluculuk görevini bile üstlenmektedir. Yeri gelmişken burada dikkat edilmesi gereken bir diğer önemli nokta da, yine aynı yıllarda Gülen cemaatinin profilindeki gözle görülür değişimdir. 1980'li yıllar boyunca içine kapalı, taşralı esnaf ve muhafazakâr değerlere sıkı sıkıya sarılmış bir kesimden oluşan Gülen cemaatinin, 1990'ların ortalarından itibaren şehirli, orta ve üst sınıftan, kabuğunu yırtmaya çalışan, teknolojik gelişmeleri yakından takip eden, modernleşme yanlısı ve eğitimli yeni bir cemaat çevresi edinmesidir. Eski yapı yerinde durmaktadır, fakat artık vitrinde yeni ve herkesin "bunlar nasıl İslâmcı" dediği yüzler yer almaktadır. Diğer taraftan, Gülen cemaatinin homojen bir yapıda olmaması, cemaate girişlerin katı kurallarla çerçevelenmemesi de hoşgörü ve diyalog görüntüsünü kamuoyu önünde güçlü bir biçimde pekiştirmiştir. Gerçekten de Gülen cemaati, farklı sınıflardan, farklı eğitim düzeylerine sahip insanların bulunduğu, uyumluluk içinde görüntü veren bir birlikteliktir. Cemaatin sınıf ayrımı yapmadan hayır ve eğitim işleri için biraraya gelmiş olmasının getirdiği izlenimin de özellikle muhafazakâr değerlere karşı hassas insanların gözünde Gülen cemaatini, olumlu bir yere taşıdığı söylenebilir. Fakat geçen yıllarla birlikte niteliksel olarak değişen Gülen cemaati başka bir açıdan (meselâ cinsiyet açısından) ele alındığında pek bir değişim yaşamamış, yapısındaki bir hiyerarşiyi daima korumuştur. Çünkü bu önemli hiyerarşide kadınlar, her bakımdan en altta yer alan kesimdir.[4]

4 Fethullah Gülen, sistemli bir biçimde kadın ve erkek arasında hiyerarşik bir düzen tasarlamaz. Oysa ki, metinlerinde kullandığı söylemlerde, kadının yeri konusunda bunun açık izlerine sık sık rastlamak mümkündür. Meselâ Gülen, "annenin çocuk terbiyesinde müstesna rolünü" anlattıktan sonra "kadın kendi yeteneğine uygun olan işlerde çalışmalıdır" gibi muğlak bir ifade

Gülen cemaatindeki bu nitelik değişiminde, Türkiye toplumundaki hızlı değişimin de payı olduğu kadar, cemaatin yazılı ve görsel medyaya daha etkin bir biçimde yer alması, İslâmî sermaye birikimi sonucu kapitalistleşme, tüketim kalıplarındaki değişimler (*israf*ın ihtiyaç olması gibi), üniversitelerdeki *Işık Evleri* örgütlenmelerinin yurtdışı görmüş, dil bilen, eğitimli bir gençlik biçiminde meyvelerini vermesi, diğer İslâmî yorumlardan ayrılma çabası gibi etkenler de sıralanabilir. Keza bu yeni cemaat yapısı, daha ılımlı ve şehirli bir söylem eşliğinde diğer İslâmî kesimlerden kendisini belirgin ve bilinçli bir şekilde ayırırken, hoşgörü ve diyalog kavramları bu farklılaşmada belirleyici rol oynayacaktır. Zaten Gülen cemaatinin hoşgörü ve diyalog söylemlerinin toplumsal tabanını oluşturan ve bu söylemin ideolojik taşıyıcılığını yapan da yine cemaatin bu kesimidir. "Altın Nesil" adı altında bir İslâm eliti yaratma (Kozanoğlu, 1997: 67) ve bu neslin önderliği altında kıyamete hazırlanan, kendisini bu davaya adamış, sayısız gönüllüleri oluşturma (Hendrick, 2009: 352) çabası olarak da ele alınacak, cemaatin bu vitrin kesiminin içi İslâm ahlâkı ile doldurulmuş hoşgörü ve diyalog söylemleri ile toplum önüne çıkması da doğaldır. Çünkü özellikle hoşgörü, kökleri liberalizm içinde olan politik bir kavramdır. Bu yüzden Gülen cemaatinin liberal yüzünün sermaye birikimi sağlayıp, neo-liberalizme yaklaştıkça, hoşgörü ve diyalog yanlısı söylemleri kullanması ve bu türden uzlaşmacı değerleri sahiplenmesinde de şaşırtıcı bir taraf yoktur. Liberalizmin faydacılık öğretisine göre, üretim-tüketim ekseninde pazarın güvenliği, iş barışı vb. durumlar karşısındaki mevcut hassasiyetlerin (bir zorunluluk olarak) hoşgörü politikalarına yol açtığı zaten bilinmektedir. Oysa ki burada üzerinde durulması gereken asıl mesele, bu liberal kavramın Gülen gibi ömrünü "dünyada ilâhî bir nizam için" adamış otoriter yanları ağır basan bir cemaat lideri tarafından dillendirilmesi ile İslâm ahlâkını temel alan fikrî inşalarının/yapılandırmalarının nasıl ve hangi ideolojik yöntemler kullanılarak yapıldığıdır.

Gülen'de hoşgörü ve diyaloğun fikrî inşası ve ahlâkî yapılandırma

Fethullah Gülen'in özellikle 1990'lı yılların başına kadar yazdığı bütün kitaplarda birlikte yaşama ve toplumsal farklılıklar konusunda oldukça sert, dışlayıcı ve örtük biçimde şiddet telkin eden etkin bir dil kullandığı da bir gerçektir. Hatta aynı kitapların sonraki baskılarında da bu bölümlerin orijinal haliyle kaldığı da görülmektedir. Gülen'in bu kitaplarındaki metinlerinde yer bulan bütün "kötüler" (inançsızlar, komünistler, anarşistler, esrarkeşler, imansızlar, içki içenler,

kullanır ve ekler, "ağır işlere, bedeniyle, iradesiyle mukavemet edebilecek erkek bence yerini korumalı, kadın işleriyle kadınlaşmamalı ve kadını da takatini aşkın ağır işlerle uğraştırmamalıdır" (Gülen, 2002a: 47-48).

Yahudiler, nefsine yenik düşenler, iç ve dış düşmanlar vb.'leri ile yeri geldiğinde "Haçlı zihniyetini atamamış" misyoner Hıristiyanlar ve Batı) sırasıyla, yaptıklarıyla, yapacaklarıyla ve "gizli plânlarıyla" bir bir ortaya dökülür. Mevcut sosyal sorunların *dahilî ve haricî* kaynağı olarak gösterilen bütün bu "kötüler", Gülen tarafından toplumda istenmeyen kişilerin başında gelmektedir. Kezâ nizamı, huzuru ve asayişi de zaten bunlar bozmakta, idareyi zora düşürecek tüm eylemler de bunlardan kaynaklanmaktadır. Peki bütün bu "kötüler"e karşı nasıl bir tavır alınmalıdır? Örneğin, "Merhamet" adlı bir makalesinde Gülen, mümin kişinin "içinde yaşadığı topluma, insanlığa, hatta bütün canlılara, bir insanlık borcu olarak merhamet etme mükellefiyetinde" olduğunu belirtir ve merhamet ettiği nisbette yüceleceğini söyledikten sonra makaleyi şu uyarıcı cümlelerle bitirir:

> "Yerinde kullanılan merhamet, bir âb-ı hayat, bir iksir ise, onun su-i istimâl edilmesi de, bir zehir, bir zakkumdur. Oksijen ve hidrojen, belli nisbetleriyle terkibe girince, en hayâtî bir unsuru meydana getirirler. Nisbet bozukluğu ve ayrı ayrı kaldıkları anda ise, yanıcı ve yakıcı hüviyetlerine dönerler. Bunun gibi merhametin de dozu, hem de kime karşı yapılacağı çok mühimdir. 'Canavara karşı merhamet göstermek iştahını açar, sonra döner dişinin kirasını ister.' Azgına merhamet, onu iyice saldırgan yapar ve başkalarına tecavüze teşvik eder. Yılan gibi zehirlemekten lezzet alana merhamet edilmez. Ona merhamet, dünyanın idaresini kobralara bırakmak demektir.
>
> Eli kanlı, yüzü kanlı; gönlü kanlı, gözü kanlı; hâsılı, hem deli hem de kanlıya merhamet, bütün mağdurlara, bütün mazlumlara karşı en korkunç bir merhametsizliktir" (Gülen, 2006a: 55-56).

Yazarın 1979 yılında yayın hayatına başlayan *Sızıntı Dergisi*'ndeki makalelerini topladığı ve 1980'lerin başında M. Abdülfettah Şahin takma adıyla yayınlanmaya başlayan Çağ ve Nesil serisi adıyla anılan ilk kitaptan aktarılan bu alıntıda da görüleceği üzere Gülen, merhamet düşüncesinin "bir borç gibi" gerekliliği ile başladığı cümlelerini, okuyucuyu "asla merhamet gösterilmeyecek" bazı kişilerin varlığından haberdar ederek bitirmektedir. Bu metinden öğreniyoruz ki, merhamet mümin için güzel bir şeydir, fakat merhametin de bir *dozu* vardır ve üstelik kime ve ne durumda merhamet edileceğini de iyi bilmek gerekmektedir. Dahası, "kötü" olana/kötü olarak algılanana o an için merhamet etmek, ilerleyen günlerde başımıza gelebilecek başka belaların da habercisi olacağı için, gelecek huzur dolu güzel günler adına merhamet edilecekler ile edilmeyeceklerin iyi seçilmesi müminin bir kefâreti olarak ortada durmaktadır. Merhamet gibi vicdanî bir yükümlülüğün, birtakım kabul görmeyen özelliklerinden dolayı bazı kişilerden muaf tutulması, ideolojinin ahlâkta ortaya çıkan yüzüdür. Buradaki kurgu, düzen ve hakikat arasındaki teolojik bağın ahlâk vasıtasıyla vicdanî tesisini sağlarken, homojen bir dünya özlemiyle dışlanması gerekenleri de özenle işaretler. Bundan sonrası ise, kişinin/müminin ahiret korkusuna ne kadar da-

yanabildiği ile ilişkilidir. Çünkü son tahlilde, merhamet göstermemesi gerektiği söylenen kişi ile vicdanı arasında kalan, mümindir.[5]

Gülen'in "yılan", "eli kanlı", "gözü kanlı" vb. ifadelerle kimi işaret ettiği veya hangi kültürel/ideolojik/dinsel/toplumsal grupları açıklamaya çalıştığı metinlerinde (doğrudan adlandırmadığı zamanlarda) fazla belirgin değildirdir. Bilhassa son dönemde yazdığı kitaplarda, çoğu kez doğrudan adı olmasa da, "kötüler"in sanı vardır. Bu *san* içerisine sığdırılmaya çalışılan mevcut "kötüler" genelde okuyucunun algısına, günlük hayatta kimi "kötü" olarak görmek istiyorsa ona havale edilecek biçimde ortada bırakılır. Böylelikle "kötüler"in herkese göre adresi belli olmuştur olmasına ama bunun bir de nedenlerinin bulunması gerekmektedir:

> "Evet, duyguda, düşüncede, inançta, felsefede, tabiat 'bilimleri'nde hep materyalistçe davranıp anlayış ve inançlarımızı yıkarak bizi gönül dünyamızda ilhada (gerçek inançtan dönme Y.Ç.), fikir hayatımızda teşettüte (dağılma; perişan olma Y.Ç.), örf, âdet ve geleneklerimizde tahribe iten, hatta kısmen muvaffak olan bu insanlara dense dense anarşist denir; ama kat'iyen aydın ve entelektüel denemez; zira bunlarda anarşist ruhların bütün hususiyetlerinin var olduğu söylenebilir" (Gülen, 2005d: 145).

Bu ve benzer metinlerdeki sert söyleminde yazar, açık bir biçimde kültürel, ideolojik, dinsel ya da toplumsal kesimleri seçer ve etkisiz kılınması gereken kişileri, bazen açık ve yine çoğu kez örtük de olsa yine de işaretler. Bununla da yetinmeyen Gülen'in aynı toplumsal durumu, işaretlediği bu kesim üzerinden bir de şarta bağladığı görülür. Öyle ki, yaşanan olumsuzluklar da bu "kötüler"in ne kadar etkisizleştirildiğine bağlı olarak (sindirme, bastırma, dışlama, yok sayma, muhatap kabul etmeme ve toplumsal linçe kadar uzanan bir yelpazede) ya ortadan kaldırılacaktır ya da aynı şekliyle artarak devam edecektir. Gülen burada *inananları* ahlâkî bir yöne doğru sürüklemeye, gelecekleri hakkında vicdanî tercihlerde bulunmaya zorlarken, aslında onları ideolojik bir mücadele alanına doğru da çekmektedir. Kendi cümleleriyle "vicdan ve ahlâkî değerler, pek çok problemi çözmeye yeten birer ışık kaynağıdır" (Gülen, 1998: 112). Böylelikle *inananlar* bir yandan, "huzur ve güven içindeki bir inanmışlar toplumunda dinlerini gerçek anlamda yaşayabilme" ve bunun yolarını arama adına vicdan muhasebesi sınavına sokulurken, diğer yandan da bu konularda dinî ve millî hassasiyetler yaratmaya uğraşılarak bunlar üzerinden bir ideolojik tavır geliştirilmeye çalışılmaktadır. Kısacası Gülen, yeni ve dışlayıcı ama

5 Ayrıca bir ek olarak söylemek gerekirse, bu alıntıda da hemen fark edileceği gibi, Gülen'in çoğu kereler metinlerinin içerisinde bilimsel olma ve inandırıcılık kaygısıyla tıp, astronomi, fizik, kimya gibi alanlardan konuyla ilgili veya kendince ilgi kurduğu şekliyle basit örnekler vererek anlatımı pekiştirmeye çalıştığı da sık rastlanır bir durumdur. Meselâ, Darwin'in evrim teorisine karşı tutumu hepimizin malumu olan Hocaefendi'nin bir sohbetinde gelecekteki ticarî ve iktisadî hayattan bahsederken, küçük ölçekli olan firmaların dökülüp biteceğini, büyük ölçekli olanların hayatlarına devam edeceğini "natürel seleksiyon" kavramı ile açıklamış olması (Özsoy, 1998: 112), bu bilimsel kavramlarla anlatımı pekiştirme yönteminin zirvesi olarak ele alınabilir.

bir o kadar da hoşgörü ve diyalog yanlısı söylemler içeren bir ahlâkın yapılandırmasına başlarken, bu yapılandırma yoluyla bu iki kavramın ideolojik olarak fikrî inşasına da girişir. Çünkü bu ideolojik inşa faaliyetinde kullanılan her hoşgörü tuğlası, toplumdaki tüm farklılıkların önüne bir gün birlik-beraberlik duvarı olarak çıkacaktır:

> "Bir hükümet, milletinin yalnız iş, hareket ve davranışlarını değil, düşünce ve anlayışını da tanzime çalışmalıdır. Böyle bir tanzimde en önemli esas ise, düşünce birliği, his birliği, tâlim ve terbiye (öğretim ve eğitim) birliğidir. Bir milleti meydana getiren fertler, ayrı kültür, ayrı düşüncelerle besleniyor, birbirleriyle zıtlaşıyor ve birbirlerine karşı farklı anlayışların kavgasını veriyorlarsa, o milletin kendi kendini yiyip bitirmesi mukadderdir. Bir milletin güçlü olması için duygu, düşünce ve kültür birliği ne ölçüde önemli ise, parçalanıp dağılmasında da dinî ve ahlâkî vahdetin (birlik) bozulması o ölçüde müessirdir" (Gülen, 2003a: 171).

Yine aynı şekilde cami vaazlarında, kasetlerinde ve kitaplarında Gülen, sürekli mevcut durumun olumsuzluğunu belirtir. Duygusallığının ve o an, bütün bu şartlardan acilen kurtulamamanın verdiği çaresizlik hislerinin de etkisiyle çoğu yerde hiddetlenir, dili bütün bu olumsuz gördüğü durumları yarattığını düşündüğü kesimlere karşı keskinleşir. Sokağa çıkmayı, isyanı, çatışmayı, açık şiddeti değil ama *hasım* kabul edilen kesimlerle mücadele yöntemlerini (eğitim, cemaatleşme, mümin dayanışması, yardım faaliyetleri, müminleri yalnız bırakmama, Kur'an yolundan ve ahlâkından sapmama, ekonomik olarak güçlenme, bilgili olma vb.) tek tek belirtir, neredeyse her metninde uyarılar yapar.[6] Dahası, Gülen metinlerini okuyan kişiler, dikkati çekecek şekildeki bir benzerlikle, hep ondan aldıkları hoşgörü ve diyalog mesajlarından etkilendiklerini söylemektedirler.[7] Oysa ki Gülen kitaplarının tümünde hoşgörü ve diyalog, diğer kavramlar (eğitim, ahlâk, iman, İslâm, devlet otoritesine saygı, nefis, nizam, sevgi vb.) göz önüne alındığında, en az adı geçen ama öyle görünüyor ki okuyucu kitlesi düşünüldüğünde yarattığı etki bakımından çok önemli ahlâkî kavramlardandır. Bu yüzden, buradaki "herkese hoşgörü" ve "herkesle diyalog" mesajının "sokağa inmemekle", "devlet güçlerine karşı gelmemekle", "çatışmaya girmemekle", "isyanı reddetmekle" birlikte verilmesinin Gülen'i özellikle sevenleri karşısında "hoşgörülü" ve "diyalog yanlısı" pozisyonuna yerleştirdiği hemen seçilebilir.

6 Hatta çok ilginçtir ki, yeni çıkan kitaplarının birinde siyasî ve faili meçhul cinayetleri yorumladığı ve suçlu olarak "dış güçlerin ülke içindeki kandırılmış maşaları"nı bulduğu bir metninde Gülen, "İslâm ve Kur'an düşmanları"nın öldürülmemesini, "hukukî sistemin işletilerek o türlü insanların seslerini kesmenin imkân ve ihtimalî" olduğunu söylemektedir (Gülen, 2005b: 204-208). Aslında bu Herbert Marcuse'nin "hoşgörünün politik yerinin değişmesi" dediği durumdur. Marcuse'ye göre hoşgörü, sessiz sedasız kanuna uydurularak, yerleşmiş politika açısından bir baskı aracı haline getirilmiştir. Bundan sonra, halk rejime katlanırken, rejim de kanunlar çerçevesinde muhalefete katlanmaktadır. Bu "hoşgörü bolluğu" da çoğunluğun diktasını güçlendirerek, bütünün birarada tutulmasına olanak sağlamaktadır (Marcuse, 1969: 63-65).

7 Akademisyenlerin, gazetecilerin, yazarların, politikacıların Fethullah Gülen ve ondaki hoşgörü ve diyalog kavramını nasıl değerlendirdikleri için bkz. Armağan ve Ünal, 1999: 230-331.

Bunun bir başka açıklaması da, nizam, devlete itaat, iman, devlet büyüklerine ve otoriteye saygı, sesi çok çıkan azınlıklar gibi kavramların olağan okuyucu tarafından çoktan sıradanlaştığı, hatta içselleştirdiği için okuyanların dikkatlerini çeken asıl kavramlar olmamasıdır ki, bu ancak daha ciddi biçimde ele alınacak geniş kapsamlı ve ayrı bir makalenin konusu olabilir.

Fakat diğer nokta önemlidir, çünkü gerçekte Gülen, "sokağa çıkmayı" veya otoriteye[8] karşı alternatif eylemler düzenlemeyi hoşgörülü, ılımlı ve sevgi insanı karakterinden değil, en basit bir durumda bile devlet ve onun güvenlik güçleriyle karşı karşıya gelmemek adına önermektedir. Halbuki hoşgörü ve diyalog kavramları söz konusu olduğunda bu iki kavramı en çok ve sert şekilde ihlal edenlerin gücünü devletten alan kesimler olduğu da iyi bilinmektedir. Gülen buradaki gerçeği, "devlet otoritesine karşı gelinmez" şeklindeki bir düşünce ile yumuşatmaya, böylelikle de sıradanlaştırmaya çalışır. Hatta başörtüsü sorununda bile Gülen'in önerisi idareyi zora sokacak eylemler değil, "Allah'a toptan yakararak, ona iç dökerek", yardım dilemektir (Gülen, 2003c: 306). Toplumdaki "kötüler"e karşı topyekün savaşmayı önermesine, dine ve millî değerlere olası muhalefete bile en sert şekilde karşılık verilmesini ısrarla tembihlemesine rağmen, devlet kaynaklı olumsuzlukları sineye çeken "ılımlı kişi" görüntüsündeki bu tavır, belki Hocaefendi'yi cemaati karşısında "hoşgörülü" ve "sevgi insanı" katına taşıyabilir, fakat buradaki gerilimin ortadan kalktığı söylenemez. Oysa ki Gülen, 60'a yakın kitabı, yüzlerce makalesi, röportajı, kasedi ve VCD'sindeki duygusal ve yumuşak dili, inançlı ve samimi tavırları, hitabet yeteneği ile insanları çabucak kavrayacak bir kişiliktir. Böylelikle, aslında onun metinlerinde kendi aradığını bulan/bulmaya çalışan insanlar nezdinde o, tercihini bu iki kavramdan yana koyduğu izlenimiyle tutarlı ve ahlâkî bir tavır sahibi görüntüsü çizmekte, bu görüntünün sembolik anlamlarıyla da aynı gerilimi azaltmaya çalışmaktadır. Kezâ içerikle ilgilenmeyen ve kavramların büyüsüne aşık olan ortalama okurun, "her durumda hoşgörü yanlısı", "her şartta diyalog öneren" Gülen metinlerini dümdüz okurken bunlardan etkilenmemesi de imkânsızdır. O metinlerdeki samimi, olgun ve babacan tavır, dünyanın sırrını çoktan çözmüş bir söylem, ortalama bir ahlâk şekli önermekte ve bu öneri okuyucular tarafından aynı şekliyle algılanmaktadır. Zaten Gülen'in amacı da, yine aynı yolla, "örnek kişi"[9] olmak ve bu etkilenme ile fertte ahlâkî dönüşümü sağlayabilmek şeklinde özetlenebilir. Çünkü İslâm ahlâkının ideolojik anlamda işlevsel olmasını sağlayan en önemli etkenlerden birisi de peygamber başta olmak üzere İslâmî şahsiyetlerin "örnek kişilik"ler olarak sunulmasıdır. Bu örnek kişiler, aslında öyle olmasa bile, "örnek hayatları" ile ahlâkî kurguyu biçimlendirip, te-

8 Fethullah Gülen, metinlerinde "otorite" kavramını tek başına kullanmaz. Bu kavramın önüne sürekli "devlet" kelimesi getirilerek, "devlet otoritesi" şeklinde bir tamlama yapmaktadır.

9 Peygamber de "ideal bir tip", "örnek bir kişilik"ti. Onun örnek olmasını sağlayan en önemli etken ise, peygamberliği dışında inananlarca "örnek ahlâk"a sahip olduğunun düşünülmesiydi. Örnek kişi/"iyi insan"ın ("a good person") önemi için bkz. Coles, 1997: 17-18.

olojik bağı güçlendirirler. Gülen'in Hz. Muhammed'in mükemmelliğini yansıtacak, ideal insanlardan oluşan bir "*altın nesil-golden generation*" oluşturma düşüncesi de (Hendrick, 2009: 352) zaten bu ahlâkî kurgu etrafında temellenmektedir. Gerçekten de ülkedeki türlü olumsuzluk, kötülük ve "ahlâksızlıklar"ın (yaşayan/yaşamayan) bu "örnek kişiler" tarafından "aslında bizi de dillendiriyor" şeklinde metne dökülmesi, hedefin çok yerde belirsizliği ve en önemlisi çoğunluğun (yani "hoşgörecek olanlar") hislerine tercüman olunması politik kültürümüze ters gelen bir durum da değildir. Açıkça söylemek gerekirse, bir taraftan çoğunluğun en hassas hislerine en derinden seslenip, hatta o hisleri etnik, dinsel, cinsiyetçi tahammülsüzlük kanallarına yönlendirerek kullanırken, öteki taraftan "*diğer*ini de anlıyoruz", "*diğerleri* ile de diyalog istiyoruz" demek Türk politik kültürünün sonraki nesillere miras gibi devredilen, ahlâkî sorunudur. Bir kuraldır ki, hangi kavram olursa olsun, ne kadar fazla kullanılıyor ve sürekli altı çiziliyorsa orada bir problem var demektir. Bu yüzden, farklılıkların her an başkaldıracak toplumsal kesimler olarak görüldüğü, parçalanma, bölünme korkuları ile ayakta tutulmaya çalışılan bir politik kültürde bu iki kavramın kaderinin, politik ve gündelik dilin içi boş kavramları olarak söylemleşerek, politik efsaneler sahnesinde yerini alması olduğu tespit edilebilir. Çünkü, egemen söylem içerisinde farklılıkların bölünme/parçalanma/nizamı bozma olarak zihnî inşalarının yapıldığı bir toplumda, *diğerleri*nin bir yerde ve bir şekilde bu kavramsal barajlara takılma ihtimalleri çok yüksektir.

Bu sebeple Gülen'in hem ülke insanına, hem de bütün dünyadaki farklı dinden insanlara yaptığı çağrılar nedeniyle "hoşgörü, sevgi ve diyalog insanı" diye takdim edilmesinin (Ünal, 2002: 344-386), aynı adla belirtilen ödülleri almasının nedeni de burada yatmaktadır. Çünkü Gülen, toplumdaki tüm farklılıklara (*diğerleri*) karşı, kimseyi vicdan sınavından sınıfta bırakacak formüller önermemektedir. İronik biçimde önerdiği dışlayıcı hoşgörü formülünün ideolojisi bile, dinin meşruiyet kazanından aklanarak çıkmaktadır. Öyle ki, "birlik-bütünlük", "bölünme" ve "parçalanma" paranoyalarının doruğa ulaştığı bir dönemde Gülen'in birlikte yaşayabilmenin ideolojik kaynağının ahlâkî formülünü bu iki kavramda bulurken, dışlayıcı öğelerle doldurduğu bu kavramların sonuçlarına katlanacak toplumsal kesimlere karşı hiçbir meşruiyet problemi taşımaması, onun bu kutsalları kendi tahayyül dünyasında ortak bir zeminde tutabildiğini de göstermektedir. Gülen bu ortak zemini, bir yandan hoşgörüyü (*tolerance*) ahlâk sisteminin en esaslı elementi ve ruhsal disiplin ve erdemin çok önemli bir kaynağı şeklinde ifade ederken (Gülen, 2002b: 43), diğer taraftan da bu kavramlara ahlâk ve din eksenli tanımlar getirerek laf ve söz olmaktan çıkarıp, söylemleştirmektedir. Kısacası Gülen düşüncesinde "herkes ile diyaloğa girme" (Gülen, 1995a: 87), herkesin bulunduğu konuma, inancına, görüşüne saygı duyma ve diyalog ile münasebet kurma, konuşma ve uzlaşma mesajları verilirken, bütün bu mesajlar iyilik, güzellik ve birlikte huzurlu yaşayabilme gibi

ahlâkî bir söylem formuyla birlikte işlenmektedir (Ünal, 2001: 89). Dolayısıyla kimsenin, hatta farklılıkları nedeniyle insanları öldürenlerin bile, buna bir itirazının olacağını düşünmek (suretleriyle yaşayan ve suretlere inananlarla dolu bir dünyada) gerçekten zordur.

Zaten bu açıdan baktığımızda, fikirleri/farklılıkları yüzünden insanları öldürenler dahi söylemsel anlamda "hoşgörülü" ve "diyalog yanlısı"[10] olabilir. Çünkü bu iki kavram, toplumsal ilişkiler içerisinde politik ve ahlâkî anlamıyla oldukça işlevsel bir konuma yerleşmiştir. Rahatlıkla hem o, hem de bu olunabilen postmodern dünyanın etiket kimlikleri de buna zemin hazırlamaktadır. Dahası bu iki kavram çoğunluğun hislerine tercüman olunan eylemlerle kolayca ve hızla meşrulaştırılabilir, söylem bakımından yapısal tesisi de bu sebeple kolaydır ama içerik ve uygulamayla ilgili problemlerin çözümünün de aynı derecede zor olduğu bilinmelidir.

Hoşgörü ve diyaloğun kırmızı çizgileri: İlahî nizam ve devlet otoritesi

Buna göre yukarıda da belirttiğimiz gibi Gülen'in hem dinsel ayrımcı, hem devletçi, hem milliyetçi bir söylem kullanması, hem de toplum içerisindeki farklılıklara ve anlaşmazlıklara hoşgörü ve diyalog temelli çözüm yolları önermesi türlü tutarsızlıkları da içerisinde barındıran bir durumdur. Çünkü hoşgörü kavramının genel kabul gören bir tanımına göre hoşgörü, "bir insanın, önemli bulduğu bir şeyden sapmış olan ve bu nedenle de moral bakımından kınayacağı bir kanaati ya da eylemi önleme gücünü kullanmaktan kaçınma eylemi" olarak açıklanır (Peter P. Nicholas'tan aktaran Yürüşen, 1996: 55).[11] Buna göre, en temel hoşgörüsüzlüklerin yaşandığı üç alan olan ırkçı, cinsel ve dinsel alanlarda bir şeyden sapmış olduğu düşüncesiyle bir eylemi engellemek de *hoşgörüsüzlük* biçiminde ele alınmaktadır. Aslına bakılırsa buradaki ince sorun, hoşgörüsüzlük olarak görülenin devamına hangi ve ne şartlarda izin verileceği (hoşgörü) ya da hangi ve ne şartlarla engelleneceği (hoşgörüsüzlük) üzerinde dönmektedir. Öyle ki, "hoşgörünün de bir sınırı var" şeklinde popüler biçimde söylemleşen bu pratik dil, varlığı kabul edilen ve alternatif söylemlere de mesaj gönderecek biçimdeki bir zihinsel sınıra işaret etse de, aslında belirtilen bu sınırın çizgileri net değil, muğlaktır. Çünkü, ideolojik söylemlerde sınırların muğlaklığı, meşruiyet krizlerini ortadan kaldıran çok önemli işlevsel bir role de sahiptir. Böylelikle, beğenilmeyen, tehlike olarak algılanan ve kabul edilemeyen hemen hemen her şey "hoşgörü" sınırından içeri alınmazken, bu çelişkili durumun ah-

10 Tam bu noktada *diyalog* kavramına bir açıklık getirmek gerekebilir. Çünkü Fethullah Gülen metinlerinde diyalog, dünyadaki anlamını da kapsayacak biçimde, sadece farklı dinler arasında olan bir toplumsal iletişim şekli değil, toplumdaki bütün farklılıkların (dinî, kültürel, etnik vb.) birbirleriyle iletişiminin de adıdır.

11 Esas metin için bkz. Nicholas, 1985.

lâkî yönünün tamiri de vicdanî bakımdan kolaylaşmakta ve olası bir meşruiyet krizine (/şüpheye)[12] düşme hali de ortadan kaldırılmaktadır:

> "Mü'minler, hataları büyütmemeli, elden geldiğince kusurları örtmeli ve en affedilmeyecek kabahatları bile bağışlamalıdırlar. Fakat hiçbir mü'min, Allah'a ait hukukun söz konusu olduğu yerde, dine ve dindara düşmanlık edenler hakkında 'Ben her şeyi affettim; Allah'ım Sen de affet' diyemez. Ömür boyu Allah'ı inkâr etmiş, dine hakarette bulunmuş, İnsanlığın İftihar Tablosu aleyhinde ağza alınmayacak sözler söylemiş, Kur'an'a dil uzatmış bir insanın affını dilemek kimsenin haddine değildir; öyle bir istek, her şeyden önce Allah'a saygısızlıktır" (Gülen, 2006b: 35).

Günümüzde olur olmaz her durumun Allah'a, İslâm'a ve onun peygamberine karşı "saygısızlık/hakaret" olarak kabul edilebildiği, bu konuda ölüm fetvalarının bile çıktığı, hatta bu mazeret gösterilerek dinden kaynağını alan her türlü ayrımcılık ve şiddetin meşrulaştırıldığı da düşünüldüğünde, "hoşgörü" düşüncesine çekilen dinsel sınır da kolaylıkla buharlaşabilmektedir. Doğaldır ki, Hocaefendi'nin literatüründe böylesi bir "hoşgörü" fikrine sınırlar çizilirken, bu muğlak sınırların bir de millî açıdan perçinlendiği yorumlar da bolca mevcuttur:

> "Onun içindir ki topyekûn millet; bir kıta sahanlığı prensibiyle millî ruh ve sahillerini; semâlarını kimseye ihlal ettirmeme düşüncesiyle millî mefkûre atmosferini içimize sığma istidâdında olan her türlü yabancı anlayışa parola sorma idrâk ve basiretiyle de, millî kültür haremini koruyup kollamalı ve şartlar ne olursa olsun, göz ve gönüllerimiz mutlaka kendi ülkemiz üzerinde bulunmalı; ...yeni kayıplara sebebiyet verecek fâsit dairelere girilmesin ve varolma kavgasının verildiği aynı noktada, çeşitli dejenerasyonlarla ölüme dâvetiye çıkarılmış olmasın!..." (Gülen, 1995b: 43-44).

Burada Gülen'in "sınıfsız, kaynaşmış bir kitle" şekline de benzeyen "topyekûn" bir millet algısı, millet içerisindeki farklılıkları görmediği, fark etmediği veya dikkate değer bulmadığı anlamına gelmemektedir. Gülen'in ideolojik hoşgörü yaklaşımına göre bu farklılıklar, süreç içerisinde ortadan kaldırılabilecek, değiştirilip yola getirilebilecek, yani ehlileştirilebilecek engellerdir. Hoşgörü veya benzer bir dizi söylem ile neredeyse hazır kıta haline getirilmiş müminlerin[13] hâk yolundan, İslâm'ın öğretilerinden çıkmaması, her şartta devleti ve sınırlarını koruması, eğitim, medya, iletişim, hayır faaliyetleri vb. yollar ile insanlara ulaşma (yani ideolojik söylemin yayılması) gibi eylemler bunun için yeterli görülmektedir. Zaten millet yönünde bir faaliyete geçildiği zaman, "millî ruh" ve

---

12 Fethullah Gülen düşüncesinde, şüpheye düşmek insanı şeytana yaklaştıran bir durumdur. Gülen "şüphenin ahlâkı baskı altına almasını tehlikeli bulur." Hatta o kadar ki, şüphe, "bir cemaatin bütün bütün mahvolmasına sebebiyet verir" diyerek de uyarılar yapar (Gülen, 1996: 149-150).

13 Fethullah Gülen metinlerinde geleceği kuracak nesiller, "ışık süvarileri", "hakikat erleri", "irfan ordusu", "ufuk insanları", "ebed yolunun yolcuları", "gönül erleri", "ümid nesilleri", "altın nesil" vb. biçimlerde, inanç açısından zamanları, mekânları aşan ve militarist çağrışımlar yapan tanımlamalarla ifade edilirler.

bunun mevcut olduğu sahillerinin "kıta sahanlığı" ile korunma altına alınması da Gülen açısından her yönden kaçınılmaz olacaktır. Dikkatlerden kaçmamalı ki, bu alıntıdaki hoşgörü söyleminde zarfa damgalanan son mühür de, millî kültürün "harem" kavramı ile anılmasıdır. Zihinlerdeki harem kavramının geleneksel algıda her şartta korunması gereken "namus"u çağrıştırması, öyle görünüyor ki, Hocaefendi tarafından millî kültür için yapılan eril bir süslemedir.

Bu bilgi ışığında değerlendirildiğinde, Gülen bir yandan bu kavramları birlikte yaşayabilmenin ahlâkî ilkeleri olarak önerirken, öte yandan da farklılıkları "karışıklık" ve "nizam bozukluğu" olarak görmektedir. Zaten Gülen'de "nizam düşüncesi", dünyanın tanrı tarafından kurulu bir ahenk ile çalıştığından çıkıp, toplumdaki nizama kadar ulaşır (Gülen, 1998: 116-120). Buradan da anlaşılacağı gibi Gülen'in hoşgörü, diyalog ve uzlaşma kavramlarına yönelik tasavvuru, devletin otoritesi ve toplumun huzuru, nizamı ve asayişi ile kesin olarak sınırlanmıştır. Gülen bu konularda asla taviz vermez, verilmesine de karşı çıkar. Zaten bu sosyal ahlâk tasavvuru, bu konularda taviz verilmeden (bir nev'î *efendi ahlâkı*) hoşgörü, diyalog ve uzlaşma yanlısı olmayı öngörmektedir. "Hoşgören kınamadan daha fazlasını başarabilecek bir güce sahip olduğu" (Yürüşen, 1996: 56) için de Gülen'e göre, diyalog ve uzlaşma isteyenler bu ön şartları kabul ederek masaya oturacaklardır. Gülen bu fikri sağlamlaştırmak için yine İslâm inancını devreye sokar. Çünkü ona göre, hoşgörü, diyalog, hatta uzlaşma kendi insanî yönünden değil, dinden kaynaklanmaktadır (Gündem, 2005: 199). Bu kavramların toplumsal yaşayışın ürettiği kavramlar değil, aslında din temelli olduğunu ispatlamaya çalışan Gülen, "din devam ettiği sürece bu kavramlar da devam edecek" şeklindeki bir düşünceyle diyalog, hoşgörü ve uzlaşma kavramlarını dinî olarak çerçeveler (*framing*).[14] Kavramların din ile çerçevelenmesi, aynı zamanda bu kavramların İslâm'ın hazır ideolojik formülleri ile sürekli beslenmesi anlamına da gelmektedir. Bu hazır alanda ideolojik söylemler haline gelen kavramlar, bir yandan köklerini bu alanın güvenli topraklarına yerleştirerek büyürken, diğer taraftan bu kavramlarla beslenecek insanların hasat hazırlıklarını beklerler. Benzer bir mahiyette Nan Lin'e göre de, sosyal sermaye toplumsal yapının içine gömülü kaynaklar olarak durur. Sosyalleşme sürecinde harekete geçirildiğinde bu yapı bireylerin aynı zamanda kimlik geliştirme ve kimliklerini güçlendirdikleri potansiyel bir bilinç kazanmalarını da sağlar (Lin'den aktaran Hendrick, 2009: 354). Görüldüğü gibi, insanlar bu gömülü kaynakların üzerinde, hazır bir toplumsal düzen içerisinde doğmaktadırlar. Bu sebeple,

14 Lowell Dittmer bu durumu "çerçeveleme (framing)" diye adlandırmaktadır. Çerçeveleme kısaca, seçkinlerin sembollerin manipülasyonuna uygun teknikler kullanarak kitlelerin protestosunu dağıtmasıdır. Uygun manipülasyon teknikleriyle sembollerin anlamları parçalanıp, değiştirilir; böylelikle "sembollerin değişen bilgisi" topluluk içerisindeki yeni düzenlemeler için mazeretler yaratmaktadır. Dittmer sembollerin değişen bilgisinin, topluluk içindeki yeni düzenlemeler için bir temel bulabildiğini ve bunun da belli bir uzmanlar kadrosunun sembol sistemi geliştirmek ve sürdürmekle görevlendirilerek yapıldığını anlatır (Dittmer, 1977: 575).

bu coğrafyada İslâm'ın sağlam toplumsal köklere sahip olduğu da yine aynı tespitin içinde yer alır.

Dahası, bu sağlam toplumsal kökler, geleneksel değerlerle birleştiğinde, sosyalleşme, iletişim veya ideolojik müdahalelerin de katkısıyla izini sürdüğümüz bu kavramların çerçevelenmesi bir başka boyuta taşınır. Bu aşamada, dinsel olan her şey geleneksel, geleneksel olan da dinsel olarak kabul görebilir. Ve gerçekte böyle yaşanmasa bile "hoşgörü timsali örnek kişiler yaratılır", "komşusu aç iken tok yatamayan", "yetim giydiren", "Ramazan'da sofra kuran", "düşküne acıyan", "Yahudi'ye evini açan", "kurban etini ihtiyaç sahiplerine dağıtan", "haram yemeyen" kişilere özlem de giderek mitik bir hâl almaktadır. Çünkü böyle kişiler artık yoktur, olmayana özlem de artık platonik bir hâl almaktadır. Aslına bakılırsa, kaybedilene hasretin yarattığı bu özlem duygusunun din gibi metafizik bir konuda ahlâkî normlar biçiminde kendisini bulmasında, şaşılacak bir durum da yoktur. Garip olan, bu durumun "mış gibi" duygusuyla kendi içinde meşru, tutarlı ve bütünlüklü bir şekilde nasıl devam edebildiğidir. Yani, ideal bir Müslüman portresi, İslâm ahlâkı ile süslenince ortaya bir hoşgörü söylemi çıkmakta ve bunun üzerinden üretilen din içerikli ideolojik söylem bu manevra alanında kendisini tekrar tekrar yeniden üretebilmektedir. Böyle olunca da "huzur"un güvenli sularında yol alan kişinin kendisini aşan ve mücadele dahi edemeyeceği kavramların söylem dalgalanmaları içinde kaybolması kaçınılmaz bir durumdur. Kaybolduğu oranda da kavramın gerçeği ile savaşmaktansa, onun yerine suretini geçirerek, kısacası "mış gibi"sine tutunarak bu meşruiyet krizini bir an önce atlatmaya çalışmaktadır. Sonuçta da derin şüpheleri, mücadeleleri göze alamamanın ve meşruiyet krizlerinden kurtulmanın adı ise, "huzur, İslâm'da" olmaktadır. Koca bir ekonomik sistemle, devletle, patronla, büyük-küçük bütün otoritelerle, toplumdaki tüm sömürü ve çelişkilerle savaşmadan, en hasarsız şekilde din, devlet düşmanı olarak görülenleri denize dökmek için uğraşanlarla, nasıl olsa bir yerde ve bir şekilde "Türkiye onlarla da gurur duyacaktır!" Böylelikle yukarıdaki ideolojik çerçevelemenin dinî bağları dışında, millî bağları da söylem anlamında dolaşıma sokulmuş olur.

Öyle ki Gülen'in "Uzlaşma ve Mantık" adlı bir metninde, bu dinî çerçevelemenin ve kendini aşan bir üst varlığa referans göndererek böylesi meşruiyet krizlerinden kurtulabilmenin açık bir izine rastlıyoruz. Gülen bu metinde "anlaşma ve uzlaşma"yı açıklarken, bu kavramların ittifak etrafında yer alan "akıl ve mantık" işi kavramlar olduğunu belirterek, günümüzde "hissi birlik ve beraberliklerin (cemaatleşme diye de okuyabiliriz) önemli olduğu" sonucuna ulaşır. Buradan yola çıkarak, "belli bir grup etrafına muhalif olarak toplanmaların" ise düşmanlık duygularıyla, saldırgan biraraya gelmeler olduğunu ileri sürer. Bunun niye böyle olduğunun yorumlamasına gelince Gülen, "farklı düşünce ve anlayış, farklı yaradılışın neticesidir" diye bir açıklamada bulunur. Ona göre bu durum *yaradandan dolayıdır* ve farklılıkların olmasında *rahmet* ve *hikmet* var-

dır. Biz tam da Gülen farklılıklara hoşgörü, diyalog ve uzlaşma yanlısı yaklaşıp, tanrısal bir açıklama ile bu duruma meşruiyet mi sağlanacak diye düşünürken, Hocaefendi'nin bunu yine bir şarta bağladığı görülür: "Ancak, şerât-ı fıtriyedeki âhenk, düzen ve devamlılığı, beşer kendi iradesiyle temin etme mükellefiyetindedir" (Gülen, 2003b: 28-30). Görüldüğü gibi, uzlaşma ve mantık kavramları aynı metin içerisinde akıl ile birlikte işlenirken, bu insanî eylemler birden *ittifak düşüncesi* üzerinden hissî bir birlik olarak *cemaatleşmeye* ilmeklenmektedir. Yani Gülen tasavvuruna göre bu iki kavram, sadece cemaatleşmiş bir toplumda mümkün olabilecektir. Ayrıca bu yolla toplumdaki birliktelikler arasındaki farklılıklar ("hissî birliktelikler" karşısında "muhalif toplanmalar") keskin bir biçimde verilip, bunun kaynağının tanrısal olduğu belirtilerek, kısmen zayıf sayılabilecek ama hangi zihnî anlama isabet ettirileceği gayet iyi bilinen bir meşrulaştırma da yapılmaktadır. Çünkü insan farklılıkları, tanrıdan kaynaklı olduğu için rahmet taşısa da dünyada yine tanrı kaynaklı düzen ve ahenk diye de bir şey vardır (Gülen, 2003b: 29), ilavesiyle Gülen, farklılıkların ahlâkî sınırlarını bu sefer tanrısal bağ ile hem de daha kalın bir şekilde çizmektir. Kısacası, hangi çeşit farklılık olursa olsun, onun yaratacağı herhangi bir durumun "tanrısal düzeni ve ahengi" ("devlet düzeni ve ahengi" diye de algılayabiliriz) bozmasına asla izin verilmemelidir.

Yani, birlikte yaşayabilmenin ahlâkî ilkeleri, hoşgörü, diyalog, belki uzlaşmadır ama tanrısal düzenin bozulmaması şartı soğuk nefesini, bütün farklılıkların ensesinde her an hissettirmektedir. Böylelikle toplumdaki tüm farklılıklara seslendiği söylenen hoşgörü, diyalog ve uzlaşmanın sınır hattı, İslâm'ın (Ortaçağ Hıristiyan düşüncesini de çağrıştıran) "tanrısal düzen" fikrinin başladığı yerde son bulur. Öyle görünüyor ki, "kutsal devlet" kavramıyla da perçinlenen bu sınırın tabelasındaki listede hoşgörü için "bana benzeyene", diyalog ve uzlaşma için ise, "şartlarımı kabul ederek masaya oturanlara" karşı geçerlidir diye yazmaktadır. Zaten bu açıdan bakıldığında da günümüzde "dine ve inanca saygı" adına istenenler daha anlamlı hâle gelmektedir. Hatta günümüz Türkiyesi'nde insanların bu kavramları olur olmaz her yerde kullanıp neden bu kadar katı, özveriyi sürekli olarak karşıdan bekleyecek biçimde tavizsiz davrandıklarını anlamak da aynı oranda kolaylaşmaktadır.

Otoriterliğin gölgesindeki ideolojik bir öneri: Hoşgörü ve diyaloğa çağrı

Bir kere Gülen, kendi metinlerinde defalarca tekrarladığı gibi yapılan "güzel işler" karşısında "muhalif bir rüzgâr istemeyen" (Gülen, 2005a: 20), "ayrılıkların ve farklılıkların bir milleti batıracağını" düşünen (Gülen, 2003a: 170-171), "her kafadan ayrı bir ses çıkmasından rahatsız" olan (Gülen, 2005c: 130), Batı'ya ve aydınlara şüpheyle bakıp onların her eyleminde "gizli niyet" arayan bir düşün-

ce yapısına da sahiptir. Dolayısıyla Gülen'in hoşgörü ve diyalog adına önerdiği ahlâkî seçenekler, özünde sadece tutarsızlıkları değil, yeri geldiğinde karşısındakini hiç de hoş göremeyecek öğeleri de içerisinde barındırmaktadır.[15] Gülen ve cemaati çeşitli kitle hareketlerine, şiddet eylemlerine karışmamış veya destek vermiyor olabilir. Ama şiddet her zaman eline sopa ya da silah almak değildir. Yeri geldiğinde tek bir kavramın bile insanı farklı şekillerdeki şiddete maruz bıraktığı iyi bilinmektedir. Daha açık bir anlatımla söylersek, yukarıda da belirttiğimiz gibi, *hoşgören*[16] yanlış bulduğu bir şeyi değiştirme veya ortadan kaldırma gücüne sahiptir. Fakat Melih Yürüşen'in yerinde tespitine göre, o aynı zamanda bu eylemin maliyetini de hesaba katmak durumundadır ve yanlış olarak düşündüğü kanaati, hayat tarzını, dini vb. benimseyenler, çıkarları tehdit edecek miktara ulaşabilir (Yürüşen, 1996: 274). Kısacası hoşgörü ve diyaloğun düşüncesi, çoğunluğun düşüncesine tehdit olabilecek kadar sayıca fazla algısının başladığı yerde biter. Bilindiği gibi çoğunluk kendi kendisine hoşgörülü ve kendisiyle diyaloğa giremeyeceğine göre de bu durumda, bu iki kavramın da varlığı tartışmalı bir hâle gelmektedir. Hele ki Türkiye gibi çoğunluğun haklarının "demokrasi" olarak kabul edildiği bir ülkede, hoşgörü de çoğunluğun düşüncesine ve inancına saygı şeklinde algılanmaktadır.

Bu noktada tespitlerimizi biraz daha genişletmek gerekirse, öncelikle Gülen ve cemaatinin hoşgörülü ve diyalog yanlısı biçiminde görülmesi/algılanmasının önemli bir sebebi de aktif politikadan uzak durmaları veya daha doğru tabirle açıklarsak, aktif politikadan uzak duruyor"muş gibi" yapmalarıdır. Çünkü, "politika yapmak" sadece politik eylemler içerisinde aktif bir biçimde olmak demek değildir. Öyle ki, adına açılan internet sitelerinde hemen hemen her konuda yazılar yazan, ülkenin genel durumu ile iç ve dış politikası hakkında güncel önerilerde bulunan Gülen, politikanın sadece "aktif" kısmında yer almaz. Ama sürekli biçimde genişleyen ve sayıca artan Gülen cemaati, medya, eğitim ve ekonomi alanlarındaki aktifliği yanında, etkinliğiyle de yine güncel politikanın tam da ortasındadır.[17] Zaten Gülen, öncelikle kamusal alanda bir düzenlemeye gitmeyi seçtiği, sufî geleneğinin de etkisiyle kendisini İslâm'ı anlatmaya vakfettiği, hatta bu yolda evlenmeyi bile düşünmediği için, çoğu kereler teklif alsa da aktif politikaya girme gibi bir amaca sahip olmamıştır. Adının eğitim, din ve hayır işleriyle birlikte anılmasını istemesi de bu tercihinin bir sonucudur. Öte yandan, diğer İslâmî cemaatlere göre devlete en yakın duran cemaat olan Gülen ve çevresinin belli politik konularda (Atatürk, cumhuriyet, laiklik, türban vs.) devlet

15 Meselâ Gülen'e göre "Sırp, Yunan, Macar hepsi kilise cephesidir"; bir başka yerde "çakırkefy Iskoçlar ve serseri Fransızlardan" bahseder; bu metinlerde Batı "Ermeni'ye çanak tutandır," Batı'yı kadına benzettiği de görülür ama sürekli ve ebedi düşman "Haçlı zihniyeti"dir.

16 Burada özellikle belirtmeliyiz ki, bir *hoşgören* ile bir *hoşgörülen*in olması bile aralarında bir iktidar biçiminin varlığına işarettir.

17 Gülen ve cemaatinin Orta Asya'daki siyasî faaliyetleri, eğitim politikaları ile İslâmî misyonerlik çalışmalarının anlatıldığı kapsamlı bir eser için bkz. Balcı, 2005.

ile uzlaştığı/uzlaşmaya yanaştığı görüntüsü vermesi de cemaatin "ılımlılık" görüntüsünü destekler. Fakat bu "uzlaşma" devletin ideolojisini savunmak değil, ona karşı herhangi bir tavır içinde bulunmayıp otoritesine saygı göstermek üzerine kuruludur. Meselâ Gülen en önemli politik konu olan türban konusunda bile net değildir. Laik kesimi oldukça memnun edecek radikal bir şekilde, "gerektiğinde takılmayabileceğini" söyler. Çünkü örtünmeyi dinin aslî emirlerinden biri olarak görmemektedir. Buradaki tavrın zihni çözümü, hoşgörü ve diyalog geliştirmekten çok, devletin "laik kesimi" ile açık bir biçimde çatışmamaktır. "Laik kesim"den türlü eleştiriler ve karşılıklar gelse de, Gülen bunların hiçbirine karşılık vermez. Karşılık verdiği durumlarda da hangi kesim olursa olsun, o kesimin ismini kullanmaz.

Görüldüğü gibi, özel ve kamusal alanda hoşgörü söylemi vasıtasıyla girişilen ahlâkî düzenlemede farklı nedenlerden dolayı (etnik, dinî, politik vb.) çatışmaları önlemek, idareyi zora düşürecek eylemlerin önüne geçebilmek için ve son dönemde kamusal alanda daha fazla görünür olmaya başlayan farklılıklar karşısında Gülen'in formülü, herkese ve her kesime karşı hoşgörü ve diyalog içinde ilişkiler kurmaktır. Yani kavga ve eyleme bulaşmadan, sorunları bu iki kavram etrafında konuşarak çözme, Gülen düşüncesinin birlikte yaşama formülüdür. Fakat zaten asıl sorun da bu düşüncenin bir ahlâk şekline dönüştürülmeye çalışıldığı noktada başlamaktadır. Çünkü buradaki problem bu kavramların dillendirilmesi değil, yaşantı biçimine dönüştürülerek toplumsal barışa hizmet etmesi ve gündelik yaşamda karşılığını bulmasıdır. Bu yüzden Gülen, birlikte yaşayabilmek için önerdiği kavramlar ile farklılıkları tehlike olarak gören, onlara din ve millîlik katkılı otoriter sınırlar çizen kendi söylemi arasındaki gerilimi bir türlü atlatamaz. Öyle ki, bütün bunları yaratan sosyal sorunlar hâlâ devam etmektedir ve bunların çözümünü sürekli olarak ertelemek gerilimleri daha da kökleştirmek anlamına gelecektir. Bu yüzden, toplumsal meşruiyetin otoriteye saygı çerçevesinde ele alınması, bu saygıya uyacak insanları her daim otoriteye karşı güdülenen ve "hazır ol" pozisyonunda beklediği yanılgısını da içinde taşır. Halbuki, otoritenin meşruiyeti kişilerin ihtiyaçlarını ne kadar karşıladığı ve onları dışarıdan gelen tehditlere karşı ne derece koruduğu ile doğru orantıda artmaktadır. Kişilerin ihtiyaçlarının hiç olmadığı kadar çeşitlendiği bir dünyada ilahi bir kutsallıkla sabır eşliğinde nefs kontrolü önermek ve hemen hemen her şeyin tehdit olarak sunulduğu muğlak sınırlar çizen bir millilik söylemiyle statükonun devamına katkı sağlamaya çalışmak, müminlerin vicdanlarını fazlasıyla zorlamak olacaktır.

Ayrıca bu sorun Gülen'i de aştığı ve politik iktidarın ısrarla vazgeçmek istemediği uygulamalarına ulaştığı için, onun bu tarz söylemi bile kutsallaştırılmışlık (ama bir o kadar da içi boşaltılmışlık) tehlikesinden kurtulamamaktadır. Böyle olduğu için de, gerek iktidar sahipleri, gerekse de dinî, millî, kültürel vb. hassasiyetlerle donatılmış insanlar, *farklı olan* ancak *genel olana* benze-

meye çalıştığı durumlarda onu kabule hazır hale gelmektedirler. Aslında Olivier Abel'den ödünç aldığı *otoriter demagoji* kavramıyla Kürşat Bumin'in de söylemek istediği buna yakın bir şeydir. Bumin'e göre otoriter demagoji:

> "Toplumsal hayatın karmaşık olan yönüne kayıtsız, yasayı da, Anayasa'yı da tamamen 'araçsal' olarak gören, her şeyin son derece açık ve net olduğuna inanmış ve daima koşullu ve totolojik önermelerin işbirliği ile kurulmuş" bir kavramdır (Bumin, 2002: 11-21).

Bumin otoriter demagojinin yeri geldiğinde her hâle girebileceğini, hatta toplumsal ve kültürel alan söz konusu olduğunda "mozaik", "hoşgörü" gibi laflar edebileceğini de ekler. Çünkü Bumin'e göre bu söylem, devlet ile sivil toplum ayrışmasını öğretisel olarak reddeden monolitik bir sistemin söylemidir. Gülen açısından ele alındığında ise, aynı otoriterlik ve bu otoriterliğin ortaya çıkardığı söylem şekli, bu yönüyle alternatif/sivil söylemleri sert bir biçimde karşılar. Alternatif yaklaşımların hoşgörü ve diyalog çağrılarını bu biçimde göğüsleyen aynı monolitik sistem söylemi, toplumsal vitrinde hoşgörü ve diyolog yanlısı bir görüntü çizerek farklılıklar karşısında güçlü ve sarsılmaz kılan bir karakter kazanmaktadır. 20 yıllık bir süreçte, şöyle bir geriye dönüp bakıldığında, "farklılıklar ve kültürler mozaiği Türkiye" söylemine eşlik eden cümlelerden sonra, "ancak", "fakat" ve "ama" ile başlayan cümlelerdeki monolitik vurgu, dinleyiciye/okuyucuya farklılıkların da millî, dinî ve kültürel kavramlarla işaretlenmiş sınırları olduğunu her daim anımsatmaktadır. Dahası, "ancak", "fakat" "ama", "lakin" vb. kelimelerden sonraki cümleler çıkarıldığında, Gülen metinlerinin hoşgörü kavramına gerçekten yaklaşacak içerikler taşıdığı da söylenebilir.

Yine de en iyimser yaklaşımla bu tavır, Gülen'in hoşgörü mesajları altında farklılıkları dışladığı ve hoşgörüsüzlük yaydığı anlamına da gelmeyebilir. Gülen'de bu iki kavram, "herkes her şeyi yapabilir"den ziyade, herkese ve her kesime hoşgörü ve diyalog içinde yaklaşma ahlâkı üzerine kurulu politik bir öneridir. Fakat özellikle günümüzde, birlikte yaşayabilmenin hem ahlâkî, hem de politik başka şartları da vardır.[18] Oysa ki Gülen hareketi, dinin kamusal alandan dışlanmasına karşı gelişip kamusal alanda ahlâkî bir düzen kurma ve değişimi bu yolla sağlama özelliği taşıdığı için, "cemaatten olmayanlar"ın durumu tartışmalı olmaktadır. Bu yüzden Gülen'in hoşgörü, diyalog ve uzlaşmaya çizdiği kalın sınırlar, bir sosyal ahlâk ilkesi olarak dışlayıcı özellikler taşımaktadır. Her fırsatta "birlik ve beraberliğe" çağıran hem muğlak, hem de kolektif özlemlerle yüklü bu kalın çizgiler (moda deyimle *kırmızı çizgiler*) mevcut olduğu müddetçe bu kavramlara önem veren ama kavramların sınırlarını da karşısındakilere her fırsatta anımsatan bir *şartlı hoşgörü* ahlâkının meşrulaştığına da şahit ola-

18 Farklılıklar içinde nasıl "birlikte yaşanabileceği"nin tartışıldığı kapsamlı bir çalışma için bkz. Touraine, 2000.

cağımız/hatta olduğumuzu bize anımsatmaktadır. Bu inanç/ahlâk şekli bir sarkaç gibi yeri geldiğinde Gazali'nin diktatör bile olsalar yönetenlere itaat etmenin savaş ve anarşiye yol açacak bir direnişten daha iyi olduğu düşüncesiyle beslenerek bir uca savrulur (Aktay, 2004: 198), yeri geldiğinde ise, istikrarı, huzuru, nizamı ve asayişi bozduğu düşünülenlerin ortadan kaldırılmasıyla huzurun sağlanacağı talebiyle kendisini meşrulaştırarak öteki uca ulaşır. Dahası Gülen'in bir eksiği de, birlikte yaşama ahlâkı adına özünde dinî ve millî değerlere sıkı sıkıya sarılma dışında başka herhangi bir öneri getirememesidir. Meselâ, farklılık ve ayrımcılıkların en çok yaşandığı etnik ve kültürel alanlar için Gülen'in önerisi, etnik konuda dikkatli bir şekilde birlik beraberlik çağrısı yapmaktan, kültürel konuda ise (ki bu kavrama çok az değinir) "Türkiye kültür ve geleneklerin hoşgörü içinde yaşadığı zengin bir ülkedir" benzeri bir söylemden ileriye gidememektedir. Kadınlara yapılan cinsel ayrımcılık ve buna karşı gelişen "kadın hakları" kavramı ise Gülen'in asla değinmediği bir diğer kavramdır.[19]

Burada bir başka ilgi çekici durum da, Gülen üzerine çalışan yabancı akademisyenler tarafından yazılan kitaplar, makaleler veya konferanslara sunulan bildirilerde diyalog kavramının "dinler arası diyalog" içeriğine indirgenip, Gülen'in "dinler arası diyaloğu başlatan kişi" olarak tanıtılması, kavramın ise bu tanım üzerinden açıklanmaya çalışılmasıdır. Zaten belki de bu nedenle, Gülen'in yabancı dile çevrilen kitap veya makaleleri genelde diyalog kavramının bu dinler arasında geçen yönünü dile getiren eserlerdir (Gülen, 2002b).[20] Yabancı akademisyenlerin bu yaklaşımı, dışarıdan bakan kişinin mevcut durumun sadece bu yönüne dikkat etmiş olabileceği düşünüldüğünde bir şekilde anlamlı olsa da, dünyada ABD'nin öncülük ettiği *ılımlı İslâm* rüzgârları hesaba katıldığında, kafalar biraz da olsa karışmaktadır. Çünkü postmodern çağ, bir imajlar çağıdır ve yukarıda da değindiğimiz gibi, anlamlar çoğu kez sunulan imajın/görüntünün gölgesinde kalabilmektedir.

En baştaki açıklamamıza tekrar dönecek olursak, 1990'lı yıllarla birlikte gelişen süreçte fetişleştirilen hoşgörü, diyalog ve uzlaşma kavramları, aynı seneler ve 2000'li yıllardan günümüze yaşanan süreçteki olayların da etkisiyle[21] Gülen'in de katkı yaptığı yeni bir ahlâkî anlama bürünmüştür. Özünü İslâm ide-

19 Belki de bu eleştiriler yüzünden Fethullah Gülen'in son kitaplarından birinde, kadınlara özel bir bölüm ayrıldığı görülmektedir. "Kadın Hakları", "Kadın ve Feminizm" gibi konuların tartışıldığı bu bölümün tanıtıcı başlığı ise yine Gülen tasavvurundan izler taşımaktadır: "Günümüzün Şefkat Kahramanları"... (Gülen, 2007: 53-68).

20 Bu derleme eserde Fethullah Gülen'in yazdığı "The Necessity of Interfaith Dialogue" adlı makale özellikle "dinler arası diyaloğun nasıl oluşturulabileceği"ni tartışmaktadır. Aynı derlemede yer alan yabancı akademisyenlere ait diğer makalelerde de genelde Gülen'in diyalog kavramının bu yönü ele alınmaktadır. Gülen adına düzenlenen konferanslarda da aynı aynı bakış açısının izlerini bulmak mümkündür. Bkz. web sayfası adresi: http://fethullahgulenconference.org/

21 Süreci etkileyen başlıca olaylar kısaca şöyle sıralanabilir: 1994 ve 2001 ekonomik krizleri, yükselen milliyetçilik dalgası ve Güneydoğu'daki savaş, 1990'lı yıllardan 2003'e kadar geçen süreçteki başarısız ve istikrarsız koalisyon hükümetleri, yüksek enflasyon ve gelir adaletsizlikleri, özel televizyonların yayına başlaması vb.

olojisinden alan bu ahlâkî tasavvurun, hoşgörü, diyalog ve uzlaşma kavramlarını kendi tahayyül dünyasında önemli gören ama bu kavramların pratik uygulamaları söz konusu olduğunda ilk adımı hep karşıdan bekleyen, ancak bazı özel şartlar öne sürerek bu kavramları hayata geçirilebileceğini ısrarla belirten, devletçi ve milliyetçi, istikrar için herhangi bir otorite altına rahatça girebilecek veya onun devamını, yine aynı rahatlıkla, sağlayabilecek bir ahlâkî anlamlandırmalar kümesine sahip olduğu söylenebilir. Bu listeye bakıldığında ise, belki de Türkiye'nin neden daha fazla içe çekildiği ve giderek muhafazakârlaştığının bir nedeni de burada aranabilir.

Sonuç

Sonuç olarak, pek çok kavram için söylenbileceğimizi bu kavramlar için de söylemek gerekirse, süreç içerisinde kavramın büyüsü kavramın anlamını da aşmış, boşalan anlamın yerini de Herbert Marcuse'nin yerinde tabirini kullanırsak, bütünlüğün istikrarını amaçlayan *baskıcı (otoriter) bir hoşgörü* tanımı almıştır. İstese de, istemese de, bilinçli veya değil diğer İslâmî hareketlere göre devletten meşruiyet bekleyen ve bu sebeple de devletçi ve milliyetçi hassasiyetlere yakın olan Gülen de bu sürece önemli katkılar sağlamıştır. Bugün bu katkıların, hoşgörü, diyalog ve uzlaşma kavramlarının geleceği ile Türkiye'de yaşayıp onlarla en çok muhatap kalmak zorunda olan *farklı insanlar* açısından olumlu bir gelişme olduğunu söylemek de böylelikle zorlaşmaktadır. Dahası, böylesi birlik-bütünlük çağrılarıyla dolu, hem dışlayıcı, hem de baskıcı bir hoşgörü ve diyalog anlayışının, kamusal alanda boy göstermesi, üzerinde uzlaşılacak *ortak iyi*nin tesisi ile ortak bir dünya oluşturma adına da umut vermemektedir.

Gülen'in birlik-bütünlük söylemleri eşliğinde devlet ile toplum arasındaki sınırı yıkıp, bu sınırın çizgilerini (hem de muğlak bir biçimde) iç ve dış düşmanlara karşı yeniden düzenlemesi, toplumun topyekûn olarak bilfiil politikleştirilmesi anlamına geldiği için bunun ılımlılık yüklü hoşgörü ve diyalog çağrıları eşliğinde yapılması da Hocaefendi açısından oldukça işlevseldir. Bu kavramların İslâm gibi sürekli monolitik bir dünya özlemiyle yanıp tutuşan, bu yüzden bir inanç sistemi olmaktan çıkıp bir ideolojik söyleme dönüşen bir politik bağ ile meşrulaştırılmaya çalışılması da toplumdaki mevcut otoriter ve totaliterliği besleyici bir etkendir. Üstelik bu monolitik dünyanın sadece millî ve dinî değerler ile şekillendiğini düşünmek yanılgıdır. Cesetler arasında bile inançlı-inançsız ayrımı yapan (Gülen, 1992: 119-120) bir düşünce şeklinin, kişilerin özel hayatlarına müdahalesi ahlâk yolu ile sızma biçiminde gerçekleşmektedir. İslâm ahlâkı eksenli bir toplumsal vicdan/sosyal bilinç yaratma amaçlı bu hareket, bugün çoğulcu bir toplumda, demokratik haklar çerçevesinde yaşamanın önündeki engellerden biridir. Kendi meşruiyet problemini, *diğerleri*ni kendine benzetmeye zorlayarak, sindirerek veya birlik-beraberlik kazanında benzeştirme faali-

yetine girişerek çözmeye çabalayan hiçbir hareketin başarı şansı yoktur. Yine de bu eleştirilerin Gülen cemaati ile sınırlı kaldığını söylemek de haksızlık olacaktır. Türkiye'de mevcut politik yelpazenin bütün katmanlarının popülizm ve otoriterlikten fazlasıyla nasibini aldıkları da herkesçe iyi bilinmektedir.

Netice itibarıyla, farklılıkların kamusal alanda veya gündelik hayattaki her türlü ilişkide kendisine çekidüzen verip, önüne sürülen diyalog şartlarını da kabul ederek ısrarla dışlayıcı bir "hoşgörü ahlâkı"nın otoritesi altına sokulmaya çalışılmasının, olası yeni çatışmalara ve yeni gerilim konularına ortam hazırlayacağı görülmelidir. Burada üzerinde ısrarla durulması gereken esas mesele, birlikte yaşayabilmenin ahlâkî ilkelerinin üretilmeye çalışıldığı bu ahlâk şeklinin, ne bunu fark edecek, ne de bunu umursayacak bir insan potansiyelini yetiştiriyor olmasıdır. Çünkü durumun artık "hoşgörmek"ten çıktığı, *mahalle baskısı* kavramı ile de popülerleşen *diğer*inin varoluşunu belirleme noktasına kadar geldiği izlenmektedir. Hoşgörü kavramı, ironik bir biçimde, varlık nedenini hoşgörüsüzlüklerden beslenerek sağladığı müddetçe, bu paradoks da artarak devam edecek gibi görünmektedir. Gülen cemaatine mensup olan ve kendisini "sevgi ve barış" mesajlarını yaymaya adadığını söyleyen bir öğretmen ile yapılan mülakata yansıyan şu sözler, belki bu kavramların günümüzde hem Gülen cemaati mensupları, hem de bu kavramları dilinden düşürmeyenler için ne kadar uçucu olduğunu gözler önüne serebilir:

> "İnsanlar, sokaklara dökûldüklerinde bile eylemlerinde iyi niyetli olabilirler. Sizinkilerin karşıtı fikirlere sahip gruplar, pekala iyi niyetlere sahip olabilirler. Ancak ben Müslümanlar olarak, kargaşa ve çatışmadan kaçmamız gerektiğine inanıyorum. İyi Müslümanlar olarak topluma bir şey vermeliyiz... Birbirimizle savaşmak için doğmadık. Hayatımın sonuna kadar barış mesajları yayacağım" (akt. Özdalga, 2006: 266).

Öyle görünüyor ki, sokaklara çıkmayı ("dökülme" kelimesinin otoriter literatürdeki anlam zenginliği bir başka ilgi çekici konudur) "kargaşa ve çatışma" olarak gören, hak arayışını sadece ve sadece evde yapılabilecek nümayişlerle (cemaat sohbetleri) sınırlayan ve ona indirgeyen, hayatın her alanında varolan iktidar ve onun baskısına karşı "iyi müslümanlar" olarak "topluma zarar veririm" düşüncesiyle geri çekilen, geri çekilmeyenlerin başına gelenleri de sessizce ve ibretle (belki de keyifle) izleyen ama buna rağmen bir o kadar da "toplumsal huzur" yanlısı bir ahlâkî yaklaşım ile karşı karşıya bulunduğumuz görülüyor. Oysa ki, başkalarının acılarını anlamadan, ne tam anlamıyla hoşgörü, ne de toplumsal huzur olabilir. Ve bu değer yüklü cümle, *ortak iyi* ve gerçeklik peşindeki her kesimin birbirine bakışı için de geçerlidir. Gerçeklik ellerimizden kayıp gittiğinde ise, kavramlar ilaç niyetine imdada yetişebilir. Goethe'nin Faust'ta, söylemleşen kavramların gizemini göstermek için kullandığı cümledeki gibi: "İçinde ne kadar çok gizli zehir vardır ki, ilâç gibi görünür". Artık muhafazakâr dünyanın kutsal efsaneleri arasına çoktan giren hoşgörü ve diyalog kavramlarının,

"tahammül" kelimesinin anlamını da içerdiği ülkemizde, belki de bundan sonra ortak yaşama amacını destekleyecek yeni ahlâkî kavramlara (ve onların içerisini dolduracak yeni söylemlere) ihtiyaç duyulması gerektiğini düşünmenin zamanı gelmiş/geçiyor olabilir.

KAYNAKÇA

Aktay, Yasin (2004) "Diaspora ve İstikrar / Bir Bilgi Yapısındaki Kurucu Elementler", *Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi* içinde, der. M. Hakan Yavuz ve John L. Esposito, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul, Gelenek Yayınları.

Armağan, Mustafa ve Ünal, Ali (1999) *Medya Aynasında Fethullah Gülen / Kozadan Kelebeğe*, der. Mustafa Armağan ve Ali Ünal, İstanbul, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları.

Arslan, Abdurrahman (1997) "Seküler Dünyada Müslümanlar", *Birikim*, no. 99, Temmuz.

Atalay, Orhan (1999) *Doğu-Batı Kaynaklarında Birlikte Yaşama*, İstanbul, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları.

Bilgi ve Hikmet (1994) *"Medine Vesikası - Bir Arada Yaşamanın Formülü Nedir?"*, Kış, no. 5.

Balcı, Bayram (2005) *Orta Asya'da İslâm Misyonerleri Fethullah Gülen Okulları*, İstanbul, İletişim Yayınları.

Bulaç, Ali (1993a) *"Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar"*, *Birikim*, Mart, no. 47.

— (1993b) *"Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar (II)"*, *Birikim*, Nisan, no. 48.

— (1998) *Modern Ulus Devlet*, İstanbul, İz Yayınları.

Bumin, Kürşat (2002) *Otoriter Demagoji / Farklı Ol, Benim Gibi Ol*, İstanbul, İletişim Yayınları.

Coles, Robert (1997) *The Moral Intelligence of Children / How to Rise a Moral Child*, New York, Random House.

Dittmer, Lowell (1977) "Political Symbolism / Toward a Theoretical Synthesis", *World Politics*, 29(4), July/1977.

Ege, Ragıp (1993) "Medine Vesikası Mı, Hukuk Devleti Mi?", *Birikim*, Mart, no. 47.

Erdoğan, Lâtif (1995) *Fethullah Gülen Hocaefendi "Küçük Dünyam"*, İstanbul, Ad Yayıncılık.

Goethe, Yohann Wolfgang Von (1973) *Faust*, çev. Sadi Irmak, İstanbul, İstanbul Kitabevi.

Gülen, M. Fethullah (1992) *İnancın Gölgesinde 1*, İzmir, Nil Yayınevi.

— (1995a) *Fasıldan Fasıla 1*, İzmir, Nil Yayınları.

— (1995b) *Yitirilmiş Cennete Doğru (Çağ ve Nesil 3)*, İzmir, T.Ö.V. Yayınları.

— (1996) Asrın Getirdiği Tereddütler 1, İzmir, T.Ö.V. Yayınları.

— (1998) *Ruhumuzun Heykelini Dikerken*, Feza Gazetecilik A.Ş.

— (2002a) *Çekirdekten Çınara (Bir Başka Açıdan Ailede Eğitim)*, İstanbul, Nil Yayınları.

— (2002b) *Essays, Perspectives, Opinions*, Turkey, The Fountain.

— (2003a) *Ölçü veya Yoldaki Işıklar*, İstanbul, Nil Yayınları.

— (2003b) *İnsanın Özündeki Sevgi*, İstanbul, Ufuk Kitapları.

— (2003c) *Kırık Testi*, İstanbul, Zaman Kitap.

— (2005a) *Kendi Dünyamıza Doğru (Ruhumuzun Heykelini Dikerken 2)*, İzmir, Nil Yayınları.

— (2005b) *Ümit Burcu (Kırık Testi 4)*, İstanbul, Türkiye Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları.

— (2005c) *Zamanın Altın Dilimi (Çağ ve Nesil 4)*, İzmir, Nil Yayınları.

— (2005d) *Işığın Göründüğü Ufuk (Çağ ve Nesil 7)*, İzmir, Nil Yayınları.

— (2006a) *Çağ ve Nesil 1*, İzmir, Nil Yayınları.

— (2006b) *İkindi Yağmurları (Kırık Testi 5)*, İstanbul, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları.

— (2007) *Ölümsüzlük İksiri (Kırık Testi 7)*, İstanbul, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları.

Gündem, Mehmet (2005) *Fethullah Gülen'le 11 Gün*, İstanbul, Alfa Yayınları.

Hendrick, Joshua D. (2009) "Globalization, Islamic Activism, and Passive Revolution in Turkey: The Case of Fethullah Gülen", *Journal of Power*, 17 December 2009, 2(3), Londra, Routledge.

Hillach, Ansgar (1987) "Siyaset Estetiği: Walter Benjamin'in 'Alman Faşizminin Kuramları'", Walter Benjamin / *Estetize Edilmiş Yaşam*, der. ve çev. Ünsal Oskay, İstanbul, Dost Kitabevi.

İnsel, Ahmet (1997) "Altın nesil, yeni muhafazakârlık ve Fethullah Gülen", *Birikim*, no. 99, Temmuz.

Kıvanç, Ümit (1997) "İslâmcılar & para-pul: Bir dönüşüm hikâyesi", *Birikim*, no. 99, Temmuz.

Kozanoğlu, Can (1997) *İnternet, Dolunay, Cemaat*, İstanbul, İletişim Yayınları.

Marcuse, Herbert (1969) *"Baskıcı Hoşgörü"*, *Görünmeyen Diktatör*, çev. Tanju Akerson, İstanbul, derleyen ve basan, Ararat Yayınevi.

Nicholas, P. Peter (1985) "Toleration as a Moral Ideal", (der.) Horton J. ve Mendus S., *Aspects of Toleration içinde*, Methuen, Londra, s. 158-175.

Irmak, Hüseyin (1994) "'Medine Vesikası' Tartışmaları Üzerine İki Soru", *Birikim*, Haziran, no. 62.

Özdalga, Elisabeth (2006) *İslâmcılığın Türkiye Seyri / Sosyolojik Bir Perspektif*, çev. Gamze Türkoğlu, İstanbul, İletişim Yayınları.

Özsoy, Osman (1998) *Fethullah Gülen Hocaefendi ile Canlı Yayında Gündem*, İstanbul, Alfa Yayınları.

Şaylan, Gencay (1999) *Postmodernizm*, Ankara, İmge Kitabevi.

Touraine, Alain (2000) *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek Miyiz?*, çev. Olcay Kunal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Ünal, Ali (2002) *Bir Portre Denemesi / M. Fethullah Gülen*, İstanbul, Nil Yayınları.

Ünal, İsmail (2001) *Fethullah Gülen'le Amerika'da Bir Ay*, İstanbul, Işık Yayınları.

Yavuz, M. Hakan ve Esposito, John L. (2004) *Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul, Gelenek Yayınları.

Yürüşen, Melih (1996) *Liberal Bir Değer Olarak Ahlaki ve Siyasi Hoşgörü*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Web sayfası adresi: http://fethullahgulenconference.org/

*Ünsal Oskay'ın kronolojik ve açıklamalı bibliyografyası**

*Eser Köker***

Anekdotlu bibliyografyalarda anekdotlar, kitaplar ya da makaleler hakkında açıklayıcı bilgiler içererek yazılır. Bu çalışmada bu tür tahrif edilmiştir. Anekdotlar ya da açıklamalar yazarın sosyal bilimler içindeki duruşunu ve yerini açıklamak üzere metne yerleştirilmiştir.

1962

Ünsal Oskay, Erdoğan S. Bozdoğan ve İsmet Umarusman (Haz.), *Sosyal ve Kültürel Düşünceleriyle Atatürk*, Ankara, 1962.

1965

Walter Gelhorn, *Amerikan Hakları: Anayasanın Uygulanması*, (Çev. Ü. Oskay), Ankara, 1965.

1967

Ünsal Oskay, "Latin Amerika'nın Sorunları", *SBF Dergisi*, 1967 (22-3).

Ünsal Oskay, "Çin Halk Cumhuriyeti'nin Kuruluşu", *SBF Dergisi*, 1967 (22-4).

1968

Ünsal Oskay, *Kitle Haberleşme Teorileri ve Kitle Haberleşme Araçları*, Siyasal Bilgiler Fakültesi, (SBF Basın Yayın Yüksekokulu III sınıflar için ortak ders notu), Ankara, 1968.

(*) Bu bibliyografyanın hazırlanmasındaki katkılarından dolayı İnan Özdemir, Didem Özkul ve Kenan Demirci'ye teşekkür ederim.

(**) Ankara Üniversitesi, İletişim Fakültesi.

Ünsal Oskay, "Az Gelişmiş Ülkelerde Değişim ve Haberleşme", *SBF Dergisi*, 1968 (23-2).

Ünsal Oskay, "George M. Foster: Traditional Cultures and the Impact of Technological Change Kitap Tahlili", *SBF Dergisi*, 1968 (23-4).

Wilbur Schramm, "İnsansal Komünikasyon", (Çev. Ü. Oskay), *SBF Dergisi*, 1968 (25-1).

A. R. Radcliffe Brown, "Din ve Toplum", (Çev. Ü. Oskay), *SBF Dergisi*, 1968 (23- 2).

Leonard W. Dobb, "Goebbels'in Propaganda İlkeleri", (Çev. Ü. Oskay), *SBF Dergisi*, Cilt 1968 (23-3).

Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Basın Yayın Yüksek Okulu'nda 1968 yılında asistan olarak çalışmaya başlayan Ünsal Oskay'ın ilk akademik yıllarına eşlik eden yazılarda iki konuya yönelik ilgi yoğunluğu belirgindir. İlgi yoğunlaşmalarından ilki, modernliğe geçişin farklı yollarını yaşayan ülkelerde biriken deneyimler üzerinedir. Hem Latin Amerika'nın hem de Çin'in modernlik tecrübesine eşlik eden sosyalist mücadele pratiklerine yer açan yazılar, altmışların sonunda akademik yazında genel kabul gören toplum tipolojilerine yönelimi de beraberinde getirecektir. Az gelişmiş ülkelerde toplumsal değişme biçimlerini standartlaştırmayı önceleyen modernleşme kuramlarının determinist açıklamalarından Ünsal Oskay'ın kaçışı sadece farklı modernlik yollarını deneyen ülkelerin tecrübelerine eğilmek değildir. İlk olarak Radcliffe Brown'dan makale çevirisi daha sonra da Lewis Henry Morgan'ın kitaplarının çevrilmek üzere seçilmesi, modernlik öncesi insan deneyimlerinin örgütlenmiş biçimlerini kuşatan tarihi anlamak gerekliliğini ortaya koyar niteliktedir. "Eski Toplum"larda maddi hayatın sürgitliğini sağlayan iletişim örüntülerine bu başvuruş, modernleşme kuramcıları tarafından kitle haberleşmesi ve kitle haberleşme araçları etrafında kurulan araçsal bir iletişim anlayışının sınırlarının zorlanması anlamına da gelmektedir. Oskay, bir yandan kitle iletişimi kuram ve modellerini geliştiren ve o yıllarda Türkiye'deki akademik ortam için yeni sayılabilecek bir alanın bilgisinin Türkçe söylenmesine aracılık ederken, kitle iletişimin içinden doğduğu siyaset bilimi metinlerinin dışına çıkmaktadır. Kültür kavramı aracılığıyla hem antropolojiye hem sosyolojiye yönelişin işaretleri yine yaptığı çevirilerin arasına saklanmıştır. Çevirilerin içinde saklı olan sadece akademik yönelişler değil bir politik duruştur da. *Devrimi Yapan Üç Adam* çevirisi Türk Siyasi İlimler Derneği yayını olarak ilk basımı akademik örgütlenme içinde genç sol akademik çevrenin varlığının uzantısı olarak okunabilir. Bu çevre, sosyal bilimlerde yöntem sorunlarını tartışmaya açacak, toplumsal olanı yorumlamaya ve değiştirmeye yönelik kuramsal bilgi birikiminin önemini çalışmalarıyla ortaya koyacaktır. Ünsal Oskay'ın eserleri arasında alan araştırmalarının azlığını bu çevreye aitliği ile açıklamak yetersiz gözükse de özelde ileti-

şim çalışmaları genelde sosyal bilim çalışmalarında Türkiye'ye özgül sorunları kavramak için epistemolojik ve kuramsal bir perspektif yaratılması gerekliliğine dair inancın 1970'li yılların müdahaleci bilim adamı tavrı ile ilişkili olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

1969

Ünsal Oskay (Çev. ve Der.) *Kitle Haberleşmesi Teorilerine Giriş: Seçilmiş Parçalar*, Sevinç Matbaası Yay., Ankara, 1969.

John King Fairbank, *Çağdaş Çin'in Temelleri 1840-1950*, (Çev. Ü. Oskay), Doğan Yay., Ankara, 1969.

John King Fairbank, *Çin'in Sömürgeleşmesi ve Amerika'nın Asya Politikası 1840-1950*, (Çev. Ü. Oskay), Doğan Yay., Ankara, 1969.

Bertram D. Wolfe, *Devrim Yapan Üç Adam*, (Çev. Ü. Oskay), Türk Siyasi İlimler Derneği Yay., Ankara, 1969.

1970

Hans J. Morgenthau, *Uluslararası Politika*, (Çev. B. Oran ve Ü. Oskay), Türk Siyasi İlimler Derneği Yay., Ankara, 1970.

1971

George C. Homans, *İnsan Grubu*, (Çev. O. Onaran, B. Oran ve Ü. Oskay), TODAİE Yay., Ankara, 1971.

Ünsal Oskay, *Toplumsal Gelişmede Radyo ve Televizyon: Geri Kalmışlık Açısından Olanaklar ve Sınırlar*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1971.

1972

Ünsal Oskay, "Gelişme Açısından Kültür Değişimi", *SBF Dergisi*, 1972 (27-4).

Tom Bottomore, *Toplumbilim: Sorunlarına ve Yazınına İlişkin Bir Kılavuz*, Der Yay., İstanbul, 1972.

SBF'de 1971 yılında *Az Gelişmişlik Açısından Kültür Değişmeleri: Yapısal Bir Sorun Olarak Kültür Değişimi* başlıklı doktora teziyle, Türkiye'de iletişim alanında yazılan ilk doktora tezlerinden birini kaleme alan Oskay, kitle iletişimini ulusal bütünleşmenin ve gelişmişlik düzeyini artırmanın aracı olarak kabul eden ve onun yaygınlaşması aracılığıyla liberal demokratik dünyanın değerlerinin yaygınlaşacağını varsayan anlayışlara karşı geliştirebilecek bir yöntem arayışına Tom Bottomore ve Wright Mills ile eşlik eder. Kapitalist toplumlarda sınıf mücadelesinin yapısallaşan baskıcı mekanizmalarını irdeleyen bu metinler aracılığıyla kültürü sadece ulusal kültür ve iletişimi ikna stratejileri olarak tanımlamak mümkün değildir. Sınıflı toplumlarda kültür ve iletişim iktidarın tahakküm alanlarıdır. Tahakküm biçimlerinin modern kapitalist demokrasilerde

kitle iletişim araçları dolayımıyla kurulduğuna ilişkin anlatı, Türkçede ilk kez ifade edilirken, iktidar bloğu içinde yer alan medyanın incelenmesi için Amerikan sosyolojisi ve siyaset bilimi dışında yeni bir kaynak arama gereksinimi Sol Yayınları'ndan çıkan Osipov'un *Toplumbilim* kitabı ile karşılanmaya çalışılır. Yetmişlerin sonu Marksist solun akademik metinler içinde tutunma çabasına eşlik ederken, akademi dışı alanlarda çoğalan bu yeni bilgi türünün akademik alana sızma mücadelesine Ünsal Oskay yazılarıyla yer açar.

1973

Ünsal Oskay, "Kültürün Özellikleri ve İçerik", *BYYO Yıllık*, Aralık 1973.

Maurice Duverger, *Metodoloji Açısından Sosyal Bilimlere Giriş*, (Çev. Ü. Oskay) Bilgi Yay., Ankara, 1973.

1974

Ünsal Oskay, "Kitle Haberleşmesi Açısından Sosyal Algılama ve Tutumların Dinamiği", *SBF Dergisi*, 1974 (29-1).

C. Wright Mills, *İktidar Seçkinleri*, (Çev. Ü. Oskay), Bilgi Yay., Ankara, 1974.

1976

Ünsal Oskay, "C. Wright Mills ve Toplumbilimi Uncle Tom Olmaktan Kurtarma Çabalarındaki Yeri", *BYYO Yıllık*, 1974-1976.

1977

Nermin Abadan Unat vd., *Göç ve Gelişme: Uluslararası İşgücü Göçünün Boğazlıyan İlçesi Üzerindeki Etkilerine İlişkin Bir Araştırma*, (Çev. Ü. Oskay), A. Ü. SBF Yayınları, Ankara, 1977.

G. Osipov, *Toplumbilim: Teori ve Yöntem Sorunları*, (Çev. Ü. Oskay), Sol Yayınları, Ankara, 1977.

1978

Ünsal Oskay, "Popüler Kültürün Toplumsal Ortamı ve İdeolojik İşlevleri Üzerine" *BYYO Yıllık*, 1977-78.

1979

Hans Magnus Enzensberger, "Bir Kitle İletişimi Araçları Teorisinin Oluşturucu Öğeleri", (Çev. Ü. Oskay), *70'lerin Birikimi*, Aralık-Ocak 1979, Sayı 58-59.

C. Wright Mills, *Toplumbilimsel Düşün*, (Çev. Ü. Oskay), TC Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1979.

1980 yılı çalışmaları Ünsal Oskay'ın iletişim alanına yaptığı müdahalelerin ilk örnekleridir. "Müzik ve Yabancılaşma" adlı makalede müzik bir toplumsal sorundur. Sınıflı modern toplumlarda beğenilerin de bölünmüşlüğü yüksek kültür-popüler kültür ikiliğinin içinden sorgulanmaktadır ki bu sorgulama biçimi Frankfurt Okulu düşünürleriyle Oskay'ın karşılaşmasından kaynaklanmaktadır. Bu karşılaşmanın şiddeti, kitle iletişimi ve kitle iletişim araçları etrafında kurulan iletişim araştırmaları kavrayışının akademik alandaki hâkimiyetini zedeleyecek, sosyal ve beşeri bilimlerin her alanına muhtaç iletişim çalışmaları gerekliliğinin anlaşılmasına yol açacaktır. İletişimin tarihselliği ve toplumsallığını metinleştirerek, toplumsal düşünce alanları içinde ona yer açan ilk metin olan *19. Yüzyıldan Günümüze Kitle İletişimin Kültürel İşlevleri* kitabıyla Oskay, her ne kadar kitle iletişimine başlıkta yer açmışsa da metinde endüstriyel bir üretim alanı olarak kültür ve iletişimin iki yüz yıl içinde iktidar müdahaleleriyle biçimlendirildiğini ortaya koyarak, bu yöndeki iddialarını edebiyattan sinemaya her anlatı türünün içinden geçirerek, tarihsel olguları yeniden kurgulayarak sosyoloji ve siyaset felsefesinin eşitlik ve özgürlük sorunsalına bağlanır.

1980

Ünsal Oskay, "Müzik ve Yabancılaşma- Aristo, Huizinga ve Adorno'nun Müzik Üzerine Görüşleri Açısından Bir Önçalışma", *BYYO Yıllık*, 1979-1980.

Ünsal Oskay, "Popüler Kültür Açısından 'İdeoloji' Kavramına İlişkin Yeni Yaklaşımlar", *SBF Dergisi*, 1980 (35-1).

Ünsal Oskay, "Kitle İletişimi Açısından Toplumsal Egemenlik ve Kültürel Donanımları", *Kurgu*, 1980 (3).

Terence H. Qualter, "Propaganda Teorisi ve Propagandanın Gelişimi", (Çev. Ü Oskay), *SBF Dergisi*, 1980 (35-1).

1981

Ünsal Oskay, *Çağdaş Fantazya: Popüler Kültür Açısından Bilim-Kurgu ve Korku Sineması*, Der Yay., İstanbul, 1981.

Ünsal Oskay, "Benjamin'in Baudelaire Çalışmaları", *BYYO Yıllık*, 1981.

1982

Ünsal Oskay, *19. Yüzyıldan Günümüze Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri*, A. Ü. SBF Yayınları, Ankara, 1982.

Ünsal Oskay, *Müzik ve Yabancılaşma -Aristo, Huizinga ve Adorno Açısından Bir Ön Çalışma-*, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 1982.

Ünsal Oskay, "Kitle İletişiminde Fantazya Görünümlü Düz Şiddet ve Pornography Gösteriminin Kültürel İşlevleri", *AİTİA Gazetecilik ve Halkla İlişkiler Yüksek Okulu-*, Ankara, 1982 (4).

Ünsal Oskay, "Aristo, Huizinga ve Adorno Açısından Bir Ön Çalışma", *Yazko Edebiyat*, 1982 (18).
Ünsal Oskay, "Müzik ve Yabancılaşma", *Yazko Edebiyat*, 1982 (20).
Walter Benjamin, *Estetize Edilmiş Yaşam: Alman Faşizminin Düşünsel Oluşumları*, (Çev. Ü. Oskay), Dost Yay., Ankara, 1982.

1983
Ünsal Oskay, "Romanı 'Tedavülden Kaldıracağa' Benzeyen Bir Gelişme Olarak Romanın Televizyona Uyarlanması", *Yazko Edebiyat*, 1983 (30).

1984
Ünsal Oskay, "Kahraman ve 'Tragedya' Açısından Lukacs, Brecht ve Benjamin", *Yazko Çeviri*, 1984 (18).
Ünsal Oskay "David Reisman'ın Görüşleri" *BYYO Yıllık*, 1984.

1985
Kolektif, *Estetik ve Politika*, (Çev. Ü. Oskay), Eleştiri Yayınevi, İstanbul, 1985.

1987
Lewis Henry Morgan, *Eski Toplum I*, (Çev. Ü. Oskay), (Yay. Haz. E. B. Leacock), Payel Yay., İstanbul, 1987.
Lewis Henry Morgan, *Eski Toplum II*, (Çev. Ü. Oskay), (Yay. Haz. E. B. Leacock), Payel Yay., İstanbul, 1987.

1989
Martin Jay, *Diyalektik İmgelem: Frankfurt Okulu ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsünün Tarihi*, (Çev. Ü. Oskay), Ara Yay., 1989.

Ünsal Oskay'ın 1980'li yıllara yayılan çalışmaları Frankfurt Okulu düşünürleri ile 1930'ların entelektüel ortamı üzerinde yoğunlaşır. Bu okul düşünürleri ile onların yakın çevresinde yer alan yazarların işaret ettikleri kapitalist toplumlarda sürekli yeniden biçimlendirilen, yeni teknik olanaklarla çoğaltılan ve yaygınlaştırılan iletişim araçlarının zedelenmiş insani ilişkileri başkalaştırım potansiyeli Oskay aracılığıyla Türkçe tartışılır. Endüstriyel bir üretim sürecine gömülen kültürün her fenomenini toplumsal felsefe ile buluşturan metinler aracılığıyla yazılarında gündelik yaşanmışlıklar üzerine bir başka türlü düşünmenin mümkün olabileceği iddiasını anlamlandıran Oskay, bu tür bir düşünmeyi çoğaltacak yapabilme kudreti önündeki barikatları ve iktidardan dışlanan sınıf ve katmanların gündelik yaşam pratikleri önüne konan engelleri anlama ve tanıma çağrısını akademik metinlere taşır. Türkiyeli akademik okuyucu onun sözcükleriyle sadece eleştirel düşünce birikimini okumaz; yeni anlatım biçim-

leri, yeni ifade olanakları ve akademik dilin sınırlarını aşma çabalarını da öğrenir. Bilimsel etkinliklerin yüceltilmesine yönelik tavrın bilimsel olanın sönümlenmesine yol açtığı iddiasını taşıyan Oskay, bilim dışı alanlar olarak kabul gören alanlar arasında dolaşarak, bu alanlara bilimsel akıl yürütmenin ve tarihsel tanıklığın sesini katarak bu iddiasını kanıtlar. Düşler, fantazyalar, kahramanlık anlatılarına okuyucusunu çağırarak bilim ile bilim dışı ayrımını muğlâklaştırır.

1990
Ünsal Oskay, "Anlatı Semantiği Açısından Roman ve Etik", *Kurgu*, 1990 (8).

1991
Ünsal Oskay, "Yazınsal Kurgu Türleri", *Kurgu*, 1991 (9).

1992
Ünsal Oskay, *İletişimin ABC'si*, Simavi Yay., 1992.
Ünsal Oskay, "Yaklaşan Bir Sempozyum İçin Kurgulanmış Bir Düş", *Kurgu*, 1992 (10).
Ünsal Oskay, "Düşlerimiz de Özgürlüğünü Yitirebilir", *Varlık Dergisi*, 1992 (1020).

1993
Ünsal Oskay, "Son Bakışta Aşk (Kitap eleştirisi)", *Varlık Dergisi*, 1993 (1028).
Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, (Çev. Ü. Oskay), Cep Kitapları, İstanbul, 1993.

1996
Ünsal Oskay, "Efendi/Köle İlişkisi Açısından Şiddet ve Görünümleri Üzerine", *Cogito*, Kış-Bahar 96.

1998
Ünsal Oskay, *Yıkanmak İstemeyen Çocuklar Olalım*, YKY, İstanbul, 1998.
Ünsal Oskay, "Yalanı Doğru Yapan Ne?", *Cogito*, Güz 98, Sayı 16.
Ünsal Oskay, "Popüler Kültürün Toplumsal Ortamı ve İdeolojik İşlevleri Üzerine", *İlef Yıllık*, 1997-1998.

1990'lı yıllarda Ünsal Oskay *İletişimin ABC*'sini yazar. Türkiye'nin bu yıllarına eşlik eden görünürlük düzeyi yükselmiş yapısal iletişimsizliği çevreleyen koşullar –Türkiye'de ticari TV yayıncılığının başlaması, yeni iletişim teknolojileri ile karşılaşmanın yarattığı şaşkınlık, uluslararası yayın şirketlerinin ulusal ve yerel yayın şebekelerini denetim stratejilerini değiştirmeleri, medya baronlarının siyasi güçlerinde olağandışı artış, deregülasyon siyasalarının yaygınlaşma-

sı, vb– nedeniyle iletişimin herkes için yeniden anlamlandırılması zorunluluğu temel kavramların kullanımında kısmî ortaklıkların kurulması için, iletişimin ilk metinlerinin yazarına yeniden bir sorumluluk yüklemiştir. Aynı sorumluluk anlayışı, Oskay'ın deneme yazılarını çoğaltır. Bu yazılar hem akademi dışı dünyaya bir seslenişi sürekli kılar hem de iletişim çalışmaları içinde eleştirel bakışın yeni bir anlatım olanağına kavuşmasının yolunu açar. Ayrıca bu yazılar, giderek daha didaktik, daha teknik ve daha ticari anlatıma bürünmek suretiyle popüler olana yönelik aşağılamadan kendini kurtarmak isteyen ve bilimselmiş gibi duran iletişim yazınının dışında kalma gerekliliğini vurgular. Alt metin olarak Adorno'nun *Minima Moralia*'sının izdüşümünün okunabileceği, yazıların paragraflanmasında Benjamin'e metodolojik müdahalesinin izlerinin sürülebileceği, Türkiye'de gündelik hayat felsefesi için yazılar niteliğindeki denemeleriyle Oskay, daha iyi bir yaşamın mümkün olabileceği ve öğrenilebileceği iddiasını taşıyan yaşama sanatı felsefecileri arasındaki yerini alır. Yazılara eşlik eden özgürleşme isteğini Türkiyelileştiren Türkçenin dilsel oyunları, geçmişe duyulan özlem, yeni kurulacak dünyalara merak, cehaletin cinnet krizlerine tanıklık, unutulmuşluklara dair hayal kırıklıkları gibi sıradan duygulanım alanlarının aklileştirilerek iletişim ilişkilerine yerleştirilmesine aracılık ederler. Böylelikle Oskay, hayatın bütününü kucaklayan özgün bir düşünür olarak kendini konumlandırmış olur.

2000

Ünsal Oskay, *Tek Kişilik Haçlı Seferleri*, İnkılap Yay., İstanbul, 2000.

Ünsal Oskay, "Tarihe Doğru Dürüst Bakmak ve Nostaljinin Katkısı", *Varlık Dergisi*, 2000 (1116).

2001

Martin Jay, *Adorno*, (Çev. Ü. Oskay), Der Yay., İstanbul, 2001.

2003

Ünsal Oskay, "Bir Cumartesi Günü Haramidere Carrefour'da", *Cogito*, Bahar 2003, Sayı 35.

2004

Melis Çelebi ve Ünsal Oskay, *Peki Konuşalım!: Popüler Kültür Üzerine*, Epsilon Yay., İstanbul, 2004 (röportaj, konuşma kitabı).

2005

Marshall McLuhan, Quentin Fiore, *Yaradanımız Medya: Medyanın Etkileri Üzerine Bir Keşif Yolculuğu*, (Çev. Ü. Oskay), Merkez Kitapçılık Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Ünsal Oskay'ın popüler kültür üzerine düşünceleri

*İlker Özdemir**

Bugünün dünyasını açıklamak ve anlamak için, popüler kültürün, kitle kültürünün ve kitle iletişiminin eleştirisi, hayati değer taşıyor. Kültürel alanın geniş kapsamını kimlik tartışmalarının egemenliğine teslim etmemek ve kavramları 'kaybetmemek' için gereklidir bu. Popüler kültür eleştirisinin Türkiye'nin düşünce gündemine girmesine öncülük etmiş olan Ünsal Oskay'ın aramızdan ayrılması, bize bu gerekliliği bir daha hatırlatmalıdır.

Oskay'ın çalışmaları popüler kültür ve kitle kültürü olgularının açıklamasında öncü ve temel kaynak niteliğindedir. Bu alandaki çalışmaları şu kitaplarda toplanmıştır: *Türkiye'de Toplumsal Gelişme Açısından Radyo ve Televizyon* (1972), *Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri* (1982), *Müzik ve Yabancılaşma* (1982), *Çağdaş Fantazya* (1988), *İletişimin ABC'si* (1992) ve makalelerinden oluşan *Yıkanmak istemeyen Çocuklar Olalım* (1998) ile *Tek Kişilik Haçlı Seferleri* (2000). Özellikle *Kitle İletişiminin Kültürel İletişimleri*, temel bir başvuru kaynağıdır. Derinden etkilendiği Adorno ve Benjamin gibi kendine özgü metinler yazdığı söylenebilir; düşünceleri, metinlerinin bütünselliği içinde ele alınmalıdır.[1] Yazış biçimi ve yaklaşımındaki, alanın diğer yazar ve yorumcularından farklılık, Oskay'ın mümkün olan en iyi ifade biçimini aramaya yönelik çabasından kaynaklanır.

(*) Ankara Üniversitesi, Beypazarı Meslek Yüksekokulu.

1 Murat Belge, *Müzik ve Yabancılaşma* adlı kitabına yazdığı önsözde Oskay'ı anlamanın okur için zor olduğuna işaret etmektedir. Raşit Kaya ve Korkmaz Alemdar'a göre de Oskay'ın popüler kültür konusundaki yorumu zor ve karmaşık, tıpkı Umberto Eco'da olduğu gibi, diğer yazarlardan farklıdır. Bkz. Oskay, 1982; Alemdar ve Kaya, 1983: 17.

Popüler kültür ve kitle kültürü kavramlarının içeriği

Oskay, bir yaşam tarzı olarak ele aldığı kültürü soyut bir olgu değil, toplumsal yaşamın araç-gereçlerinden, inanç ve değer sistemlerine kadar çok değişik alanları kapsayan bir doku olarak tanımlar (1992:7-14). Popüler kelimesini çoğunluğun zevk ve beğenisine uygun, benimsenen her şey olarak ele alırken, gündelik hayatı toplumun temel değerlerinin farklı toplumsal konumlardaki insanlar tarafından paylaşıldığı, öğrenildiği ve haklılaştırıldığı bir alan olarak tarif etmektedir (Brown, 1989: 7-14). Popüler kültür, toplumun yaygın kültürüdür, düzenden sızlanan ama ondan umut kesmeyecek kadar umutsuz olanların kültürüdür (Oskay, 1981:1-4). En önemli özelliği hem egemen ideolojiye ait öğeleri hem de insanlığın özgürleşim beklentilerini birarada yaşatan bir kültür oluşudur (Oskay, 1981:51). Köksüz ve geçici olan, birbiriyle çelişen öğelerin yer aldığı popüler kültürün alanı, gündelik hayatın alanıdır. Popüler olgusunu "halkın tercih ettiği her şey", gündelik hayatı ise "toplumun temel değerlerinin farklı kesimlerce paylaşıldığı bir alan" olarak tarif eden Oskay'ın bu sözlerinden yola çıkarak, onun, popüler kültürün, gündelik yaşam alanına ilişkin, halkça benimsenmiş bir kültür olduğu görüşünü ortaya attığını söyleyebiliriz (1982a:64). Bugün büyük ölçüde "bilinç endüstrisinin" etkisi altında biçimlenen popüler kültür, bu özelliği nedeniyle yeniçağın gerçeklerine göre oluşmakta olan, eskisinden farklı ve güdümlenmiş bir fantazya dünyasını içermektedir (Oskay, 1982b:130). Oskay, popüler kültürün etki ve işlevlerinin farklılaştığını belirtir. Kentleşme ve sanayileşme olgusunun, hem halka hem de egemen ideolojiye ait özellikleri bünyesinde taşıyan melez bir kültürel doku oluşturduğunun altını çizmiştir. Popüler kültür, halka ait kimi öğeler barındırsa da bugünkü içeriği büyük ölçüde medya ve eğlence endüstrisi tarafından kontrol edil(ebil)mektedir. Kitle kültürü kavramı ise, kültürel ürünlerin medya ve eğlence endüstrisi tarafından metalaştırılarak kullanılması, yaygınlaştırılması ve denetlenmesini çağrıştırır. Popüler kültür ve kitle kültürü olguları arasındaki fark öncelikle tarihseldir. Kitle kültürü, sanayi toplumunun doğuşu ile birlikte ele alınabilecek bir olgu iken, tarihsel olarak kentlerin var olduğu her dönemde popüler kültür olgusunun varlığından söz edilebilir. İkinci önemli fark ise köken olarak, popüler kültürün son kertede halka ait olgulardan beslenmesine karşın, kitle kültürünün bunun tersine yukarıdan aşağıya bir biçimlendirmeyi ifade etmesidir. Oskay'ın yorumlarından yola çıkarak popüler kültür olgusunu bugünkü modern yaşamda, geniş ölçüde kentlerin alt ve orta sınıflarının bilinç, bilgi ve beğeni düzeyine uygun olarak biçimlendirilen, hem halka, hem de egemen kültüre ait öğeleri içinde barındıran, geniş ölçüde bilinç ve eğlence endüstrisi tarafından üretilen bir kültürel biçim olarak ele alabiliriz.

Popüler kültürün tarihsel kökeni üzerine

Popüler kültür olgusunun tarihsel gelişimine dikkatle eğilen Oskay, özellikle "Popüler Kültürün Toplumsal Ortamı ve İdeolojik İşlevleri' başlıklı çok başvurulan makalesinde, kavramın geçmişinin, büyük ölçüde, kent devletinden sonraki Mısır'ın, Sümer'in, Asur'un, Roma'nın siyasal dünyalarına kadar uzandığını öne sürer (1983: 163-201). Bunu, söz konusu ülkelerin işgücü ihtiyacının kırsal kesimden gelen insanlar tarafından karşılanmasına dayandırır. Kırsal kesimden gelen ve çeşitli alt-kültür topluluklarından oluşan bu işgücü üzerinde tam bir denetim kuramayan egemen zümre, bunların mevcut sisteme bir tehdit oluşturmasını önlemek istemiş, aynı kökenden gelen yöneticilerin yardımıyla yaygınlaştırılan bir kültür aracılığıyla denetimi sağlamaya yönelmiştir. Kentin kenarlarında yaşayan bu insanların sosyalizasyonu ve üzerlerinde denetim kurulması sağlanmış, böylelikle yeni bir kültürel atmosfer biçimlendirilmiştir. Böylece, alt-kültürlerin düzene ve egemen zümreye karşı tehdit oluşturabilecek organik bir muhalefete dönüşmesinin önüne geçilmiştir. Bedensel emek, fantazya dünyası ile yönetilmekte, bunu aştığında ise yedekte bekletilen dolaysız şiddet kullanılmaktadır. Zihinsel emek ise hegemonik ideoloji içinde barındırılmaktadır (Oskay, 1983:172-5). Bu çerçevede popüler kültür kentin marjlarında yaşayan alt ve orta sınıfların kültürü olarak ortaya çıkmaktadır. Kısmen onlar tarafından üretilen kısmen de onlar için üretilen bir kültürel yapıdır. "Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri"nde popüler kültürün temel özellikleri bakımından çağdaş dönemlerden daha önce de var olduğu düşüncesini tekrarlayan (1982b:173) Oskay'a göre, bu durum Ortaçağ'da da sürmüştür ve bu çağda da kentlerin marjlarında yaşanan bir popüler kültür dünyası vardır; "*kuşkusuz 'popüler kültür' bugün de vardır*" (Oskay, 1983:175).

Bugünkü popüler kültürün kökeni 19. yüzyılda giderek kitle toplumu görünümü alan sanayi toplumlarıdır: "Popüler kültür bazı temel özellikleri bakımından, folk kültürü ve seçkinler kültürü gibi, çağdaş dönemden daha önceleri de var olmuş bir kültürdür. Ancak toplumun (...) kitle toplumuna dönüşmeye başladığı 19. yüzyıl ortalarından itibaren çok önemli yeni işlevler ve özellikler kazandığı da unutmamalıdır" (1982b:172-3). Modern kapitalizmin gelişmesiyle birlikte folk yaşamı tükenmiş, geniş kitleler için endüstrileşmiş bir popüler kültür oluşmuştur (Oskay, 1982a: 64; Oskay, 1988). Yeniden üretim teknikleri sayesinde sanat ürünleri, az eğitimli ve düşük gelirli toplumsal kesimlerin de tüketebildiği kültürel ürünlere dönüşmüştür. Eski ile yeni toplum arasındaki en belirgin farklılık, geçmişteki toplumsal yaşamın kenarında tutulan ve ürettiği değerlere doğrudan el koyulan bağımlı sınıf ve kesimlerin olduğu bir toplum yerine, sanayi toplumuna geçiş ile birlikte mutlak yoksulluktan göreli yoksulluğa geçilmesidir. Bu yeni durum, geçmişin seçkinler kültürü ile maddi bir temeli olan folk kültürü arasındaki ilişkiler yerine, seçkinler kültürü ve popü-

ler kültür ikilisine dayanan yeni bir kültür yapısına geçişin başlangıcı olmuştur. Oskay'ı izleyerek, popüler kültür olgusunu tarihin eski dönemlerine kadar giden bir perspektifle ele aldığımızda, maddi temeli, toplumsal ortamı ve toplumsal/siyasal işlevleri açısından çok fazla şeyin değişmemiş olduğunu, değişimin egemen sınıfta ve onun kültürel düzenlemelerinde olduğunu öne sürebiliriz (Oskay, 1988:184). Bu çerçevede, uygarlık tarihinde iktidar motifi için kullanılan imgelerin özünde değişmediğini ve çoğunluğu itaate yönelten popüler imgelerin çizgisinin aynı kaldığını, değişenin ise sadece araçlar ve aracılar olduğu söylenebilir (Yazıcı, 1997:30-86).

Esin kaynakları

Oskay'ın popüler kültür ve kitle kültürü eleştirisindeki yerini tespit için öncelikle onun Marx'a ve Marksizme bakış açısını anlamak gerekir. Ona göre Marksist kuram günümüz toplumlarındaki karmaşık toplumsal ilişkileri açıklayabilecek en gelişkin kuram olma niteliğini korumaktadır (1982b:307). Marksizmin argümanları ve ortaya koyduğu yöntembilimsel anlayış hâlâ geçerli olmakla birlikte, felsefi açıklamaları sorgulanmaya ihtiyaç göstermektedir. Topluma sadece sınıf temelli bakan anlayış zenginleştirilmeli ve yenilenmelidir. Bunun için Oskay'ın beslendiği kaynaklar ilk elde Simmel, Morgan, Freud ve Frankfurt Okulu kuramlarıdır. Rousseau'dan, Benjamin ve Darko Suvin'e kadar Oskay'ın esin kaynaklarının hepsinin kapitalizme direnen ve egemenlerden yana tavır koymayan düşünürler olması dikkat çekicidir. Mc Luhan ve Bell gibi yazarları sert ve alaycı bir dille eleştiren Oskay'ın temel esin kaynağının ise Frankfurt Okulu Eleştirel Kuramı olduğunu, özellikle Adorno ve Benjamin'in çalışmalarının, analizinde çok önemli bir yere sahip olduğunu söyleyebiliriz.[2]

Popüler kültürün siyasal rolü

Oskay'a göre bugünkü toplumsal sistem, yarışmacı etiği, eşitsizliği ve yabancılaşmayı temel almıştır ve çağdaş toplumlarda egemenlik, geçmişin kaba-düz şiddete dayanan yöntemleriyle değil, geniş katılmalarla işlevli kılınan bir kültürel hegemonya aracılığıyla sürdürülmektedir (Brown, 1989, önsöz). Kitle iletişiminin başat konuma geçtiği bu yeni dönemde bireyler, irrasyonel bir algılama ve rafine bir yanılsama sorunu ile karşı karşıyadır. Bu incelikli tahakküm sonucu, oyunlar bile yozlaşmış, yaşam tam anlamıyla bir fantasmagorya'ya[3] dönüşmüştür. Kişiliksizleştirme, yabancılaşma, bireylerin kendilerinden ve kendi gerçekliklerinden

2 Murat Belge'ye göre Ünsal Oskay yetkin bir akademisyen olarak Benjamin ve Adorno'nun görüşleri arasındaki bir köprüdür ve onların arasındaki farklılığı-mesafeyi ortadan kaldırmaya, Benjamin'in iyimserliği ile Adorno'nun kötümserliği arasında denge kurmaya çalışmıştır. Bu arada bu iyimserlikle kötümserlik arasında gelip giden bir süreci yaşamaktadır (Oskay, 1982: 8).

3 *Phantasmagoria*: Sahte görünüş. Terim Adorno tarafından kullanılmıştır.

uzaklaşması bugünkü modern toplumun temel görünümlerinden biridir ve popüler kültür burada kendi gerçekliğimizden kaçışın şartlarını sağlamaktadır. Siyasetin öznesi durumundan çıkarılarak nesnesi durumuna indirgenmiş olan kitlelerin hayatı anlama ve anlamlandırmaları edilginleştirilmiştir (Oskay, 1982a:9-14). Yanılsama yaratıcı algı yapıları, geniş kitlelere egemen ideolojinin benimsetilmesini sağlamaktadır (Oskay, 1982a: 64). "Reel yaşamı fantazyada da aynı ile tekrarlayarak reel yaşamın sürdürülmesini kolaylaştırmakta; reel-yaşam yerine başka türlü bir yaşam olabileceğini düşünmenin yollarını tıkamakta, varolanı benimsemenin acısını, utancını hafifletmektedir" (Alemdar ve Kaya, 1983:190). Popüler kültürün mistifikasyonuyla benimsenen egemen yaşam biçimi ve *ethos*, bağımlı kesimlerin sistemin yeniden üretimine gönüllü olarak katılmasına katkıda bulunmaktadır.[4] Evcilleştirilen düş ve fantazyalarımız, eğlence ve bilinç endüstrisinin denetimi altında reel-toplumun etiği içine kapanmakta, mevcut yaşamı alternatifsiz saymaya koşullandırılmaktadır (Oskay, 1988:56). Oskay, popüler kültürün en yıkıcı etkisinin bizi reel toplumu kabullenmeye ve uyumlanmaya yöneltmek ve böylece reel yaşamı haklılaştırmak olduğunu söyler (1982b: 168 ve 324). Popüler kültürel ürünlerini bilinç ve eğlence endüstrisinin denetimi altına sokan bu sürecin veçhelerini Oskay şöyle tanımlar:

1- Yabancılaşma arazlarına karşı anlık rahatlamalar sunarak eğlendirici, oyalayıcı, pasifleştirici etkiler yaratır (1972:12). Oskay, bu psikolojik rahatlamanın dış gerçekliğin algılanmasına yardım edecek bir bellek edinmemizi engellediğini öne sürer. Toplumsal belleksizleşmeye, bireylerin toplumsal yaşam karşısında edilgenleşmesine ve siyasal körelmeye yol açan popüler kültür ürünleri kaçışçı fantazyalara sığınmamıza yol açmaktadır. Bu da kitleler üzerindeki manipülasyonu kolaylaştırır.

2- Alt-kültür gruplarının muhalefeti bu kültürel işleyiş içinde evcilleştirilmekte, yapay karşıtlıklara kanalize edilmekte ve bütünlüklü bir muhalefete dönüşmesinin önü tıkanmaktadır.

3- Bugünkü popüler kültür ürünleri reel yaşamı mistifiye edici bir karaktere sahiptir. Bu türden kültürel ürünlerde ve fantazyalarda özgürleşimci ve *utopian* bir nitelik yerine *distopian* (anti-ütopyacı), anti-bilişsel ve mitik bir yapının egemen oluşu reel yaşamı kabullenmemizi kolaylaştırmaktadır. Distopian ve boyun eğici fantazyalar, umutsuz, olumsuz ve gerçek dışı düşlere kapılmamıza yol açar. Öte yandan bireysel başkaldırı ve kahramanlık mitoslarını öne sürerek toplumu, aşırı bireyci, narsistik eğilimlere itmekte, sonuçta siyasal körelmeye, duyarsızlığa ve yabancılaşmaya neden olmaktadır (Oskay, 1988:95). Popüler kültürün kaçışçı fantazyaları kültür ve sanatın duyarlılaştırıcı ritüeline zarar vermekte ve bireylerin özgürleşimci tasarımlar kurgulayabilmesinin önünü tıkamaktadır. Ünsal Oskay, popüler kültür ürünlerinin beğeni düzeyinde yarat-

4 Oskay, bütün çalışmalarında bir ölçüt olarak kullandığı egemen/bağımlı ilişkileri kavramını Veblen'den almıştır.

tığı yüzeysel algılama ve duyarlılık gerilemesinin hayatı bütünlüklü olarak dönüştürecek bir siyasal bilinç edinmemizi ve toplumsal sorunları kendi etkinliklerimizle çözebilme inancını zayıflattığını öne sürer.[5]

4- Popüler kültür ürünleri işlik-dışı yaşamda da iş yaşamının mantığını egemen kılma işlevini görmekte ve kişinin kendine ait olması gereken serbest zamanını işin devamı haline getirmektedir.

Oskay, söz konusu ideolojik uzlaşmanın çarpıtılmış iletişim yoluyla kurulduğunu belirtmekle birlikte kitleleri tümüyle aldanmış ve edilgen olarak görmez. Kitlelerin bu eğilimleri toplumsal yaşam içindeki edilgin varoluşlarından kaynaklanmaktadır (Oskay, 1992: 41-5; 1988:188). Popüler kültür günümüzde okul, aile gibi klasik toplumsallaşma kurumlarının yerini almıştır. Oskay popüler kültürün olumsuz yönlerine eğilirken, ilerici ve özgürleşimci potansiyellerini de gözardı etmez. 'Kötülük' ve tehdidin yukarıdan değil aşağıdan, kitlelerden geldiğini öne süren seçkinci yaklaşımların karşısında yer alır. Temel arzusu egemen/bağımlı ilişkilerinin kaldırılarak eşitlikçi ve özgürlükçü bir toplumsal yapının kurulması, bunun için de popüler kültürün konformist karakterinin deşifre edilerek onun muhalif potansiyelinin önünün açılmasıdır.

Türkiye'de popüler kültür üzerine

Ünsal Oskay, Aydınlanma döneminden ve kitap uygarlığından yoksun gelişen Türkiye toplumunda popüler kültürün olumsuz etkilerinin daha da yoğun yaşanacağına ve genelde ithal edilen bilinç endüstrisi ürünü fantazyaların daha sakıncalı sonuçlar doğuracağına inanmaktadır (1988:7-11; 225. 277). Türkiye'nin önemli modernleşme aşamalarından geçmiş olduğunu, ama tam bir modernleşmeyi hâlâ gerçekleştiremediğini, bunun gerçek nedeni olarak da kitlelerin kültürel yetersizliğiyle birlikte siyasal katılım, örgütlü toplum ve siyasal kültürün çoğulcu algılanmasındaki eksiklikleri öne sürdüğü, yazdıklarından çıkartılabilir. Türkiye'nin reel politikası ile ilgili tartışmalara ise girmemeyi tercih etmiştir. Yapmaya çalıştığı, Türkiye'yi kendi özgünlükleri çerçevesinde değerlendirmekten çok, kapitalist dünyaya entegre olmaya çalışan bir ülke genellemesi içinde analiz etme çabası olarak ele alınabilir.

Özgürleşme

Popüler kültürle uğraşırken Oskay'ı güdüleyen temel sorun insanlığın özgürleşim sorunudur. Başka bir deyişle, egemen insan/bağımlı insan ilişkilerinin

5 Oskay'a göre estetik gerileme popüler kültür ve kitle kültürünün hâkimiyetiyle gündeme gelmiştir ve bu olumsuz gelişmelerin vardığı boyut yalnızca şu ya da bu toplumsal kesim için değil, bütün bir kültür için kabalaşma, irrasyonelleşme, brütalleşme, feminize olma, sado-mazoşistik bir içerik kazanma gibi yeni ve çok ciddi sorunlarla karşı karşıya olduğumuzu işaret etmektedir (Oskay, 1982b: 415).

aşılması ve yabancılaşmanın sona erdirilmesi sorunudur (Oskay, 1969; Oskay, 1988:296; Benjamin, 1982:164). Kapitalizm ötesi bir toplum arayışında, kendi deyişiyle "soruna salt sınıf irdelemeleri açısından bakan" klasik Marksist yaklaşımdan daha genel bir aydınlanmacı söylemi tercih ettiği görülür. Kültürel popülizm, kültürel çoğulculuk ve kültürel demokratikleşme yaklaşımları olarak isimlendirdiği liberal yaklaşımları şiddetle eleştirir, enformasyon teknolojisinden medet uman değerlendirmeleri reddeder, hemen her platformda eleştirel düşüncenin korunmasını ısrarla savunur. Modern iletişim teknolojilerinin gelişmesinin insanlığın önüne ciddi bir özgürleşim olanağı sunduğu iddiasını anti-modernist ve aldanımcı iyimserlik (1982b: 416) olarak niteleyen Oskay, aynı determinist anlayış temelindeki kötümser tutucu yaklaşımlara da karşıdır. O, teknolojik determinizmden kaynaklanan iyimser ve kötümser anlayışları teknolojinin toplumsal gelişmede bağımsız bir değişken olmadığı savıyla reddederek bunun arkasındaki güç ilişkilerine dikkat çeker (Oskay, 1972:12). Popüler kültür özgürleştirici öğeler de taşımaktadır ama sadece ondan değişim ummakla radikal popülizmin sınırları aşılamaz (Oskay, 1983). Popüler kültürü bütünüyle olumlamak kadar, toptan reddederek çağdaş yaşamda arı bir etiğin ve arı bir kültürün (yüksek kültür ve sanat) arayıcılığını yapmanın da yanlış ve tutuculukla aynı safta yer almak anlamına geleceği fikrindedir. "Ulusal kültür" ve "kültür emperyalizmi" tasarımlarının da tutucu nitelikte olduğunu, hesapsız yenileşme ve Batılılaşma görüşlerinin de bu tutuculukla aynı kaynaktan beslenen yaklaşımlar olduğunu öne sürmektedir. Toplumsal olguları bireysel yetersizlik olgusu (bireysel algılama yetersizliği) içinde açıklamaya çalışan yaklaşımlara da itiraz eden Oskay, insanın kendi dış gerçekliğini algılama bunalımının bireysel değil toplumsal bir sorun olduğuna işaret eder. Bu bağlamda Frankfurt Okulu düşünürlerinin örgütlere, sendika ve siyasal partilere güvenil(e)meyeceğini öne süren görüşlerini de eleştirmekte, bu yaklaşımların sonuçta bireysel bilincin gelişmesi ile nasıl daha gelişkin bir topluma varılabileceği konusunda çözüm gösteremediklerini iddia etmektedir (Oskay, 1981). Doğaya kaçış-kentlerden uzaklaşma, alt-kültür adacıklarına sığınma gibi eğilimleri oldukça alaycı bir dille eleştiren Oskay, bu gibi alt-kültürlerin varolan üretim tarzına eleştiri yöneltseler bile evcilleşmiş ve sistemle bütünleşmiş olduklarını düşünmektedir. Folk kültür ürünlerinin temel insanî değerleri anımsatmasını olumlu bulan Oskay, bu ürünlerin mitik bir bağlam içinde ele alınmasını eleştirmektedir (1982a: 97).[6]

Popüler kültürün dönüştürülmesi ve toplumsal dönüşüme katkısının hem mümkün, hem de gerekli olduğunu düşünen Oskay'a göre, bu katkının sınırlı bir katkı olacağının bilinmesi gerekir: "*Tarihin bugüne kadarki gelişmelerine bakılacak olursa, belirli bir toplumsal formasyondan daha gelişkinine geçişin toplum-*

6 Oskay burada, başkaldırıcı kahraman mitosunun devrimci bir siyasa için geçerli bir yol olarak savunulmasını eleştirmektedir.

sal konumu boşlukta bırakılmış insanların bireysel bilinçlenmesi ile değil, sınıfların bilinçlenmesi ve sınıfların siyasal mücadelesi ile gerçekleştiği anlaşılmaktadır" (1982b: 260). Popüler kültürün de hegemonik ideoloji gibi farklı siyasal görüşler arasında bir savaşım alanı olduğuna işaret eder. Siyasal mücadelenin yükselmesi, statükonun zayıfla(tıl)ması ve daha örgütlü ve bilinçlenmiş bir toplumsal muhalefet gibi koşullar altında evrilen bir popüler kültür, toplumun özgürleşimine katkılar sağlayabilecektir (Oskay, 1982a:12). Popüler kültüre dışarıdan bir müdahale yapılmadan özgürleşim sorunu doğru bir bağlama oturamayacaktır. Toplumsal dönüşüme katkının folk kültür, üst kültür ya da sanat üzerinden değil popüler kültürün kendi içinde geçireceği bir evrimleşme ile yaşanacağını savunur: "Popüler kültür, üretiminin de tüketiminin de geniş kitlelerin dışındaki endüstrilerin ve toplumsal egemenlik odaklarının elinde olduğundan, bugün için, öncelikle, olumsuz yanları çok iyi incelenmesi gereken bir olgu. Ama, maddi temelleri kalmamış bir folk kültürüne dönülemeyeceğine; seçkinci kültüre ise, bu kültür tarihi boyunca birbirinin yerine geçen egemen kesimleri birbirinin kültürel mirasçısı kıldığından umut bağlanamayacağına göre, popüler kültürü evrimleştirerek – bireylere erişmek için onu yol gösterici, şevklendirici, başat kültürün çelişkilerini göz önüne serecek bir silkelenme ve toparlanma dönemi kültürüne dönüştürmek gerekiyor. Yenileşmeci düşünce ve sanatı kitlelere götürmenin yollarının denenmesi için, öncelikle, bugünkü toplumlarda yaygın olan popüler kültürün kendi içinde bir evrimden geçirilmesi gerekiyor. Bunun belirli sınırlılıkları var. Ama olanakları da var" (1982b:341-2).

Oskay'a göre, aydınlanmanın geniş ufkuna/ruhuna dönerek bu geleneği bütün bir toplumun gelişmesine ve özgürleşmesine yönelik düzenlemek gerekmektedir (1982b:406 ve 417). Kitleler işlikte ve işlik-dışı yaşamlarında etkin, üretici ve söz hakkına sahip bireyler olarak üretimin öznesi olabilmeli ve toplumsal yaşamın her alanında söz hakkına sahip olmalıdır.[7] Böylesi bir etkin katılım siyasal körelmeyi ve depolitizasyonu önleyecektir. İşlik-dışı zaman (ya da boş zaman, serbest zaman) iş etiğinin etkinlik alanından sıyrılmalı ve iş zamanının bir uzantısı olmaktan kurtulmalıdır (Oskay, 1982b:337). Yabancılaşmanın sadece özel mülkiyetin sona erdirilmesiyle ortadan kalkacak bir sorun olmadığını söyleyen Oskay'ın, kuramsal olarak sorunu 'salt' sınıf irdelemeleri açısından ele alan yaklaşımları yetersiz bulduğunu yineleyelim. İfade özgürlüğü ve söz hakkı eşitliğinin tam anlamıyla sağlandığı özgürlükçü bir kültürel-siyasal iklimin mevcut olmasını bir ön-koşul olarak gören Oskay, gerçek bir iletişim ortamı inşa etmek için kullandığımız dilden, tutum ve kanaatlerimize, davranış biçimlerimizden, değer yargılarımıza varana dek her şeye eleştirel bir tutum ile bakmamız gerektiğini işaret etmektedir. Ona göre gerçek bir iletişim ancak hayatın spontan bir biçimde yaşanması ile kurulabilecektir. Tıpkı Marcuse

7 Oskay'a göre, günümüz toplumlarından varolan en yakıcı eşitsizlik biçimlerinden biri söz hakkı eşitsizliğidir.

gibi, kuram ve pratiğin, düşünce ve eylemin üzerinde buluşabilecekleri bir zemin olmadığını düşünmektedir.

Ünsal Oskay'ın umutlarının kaynağı her şeyin insan eliyle değişebilir olduğuna olan inancıdır. İnsani/beşeri praksis, tarihsel gelişimin ve değişimin motor gücüdür. Toplumsal projesinde liberal demokrasiden radikal demokrasiye geçişin öne çıktığı ama bunu mevcut toplumu dönüştürebilmek için bir aşama olarak gördüğü söylenebilir. Devrimci bir özne olarak toplumsal dönüşüme öncülük edecek toplumsal kesim(ler)i, sadece işçi sınıfı değil, sivil toplumun her düzeyde örgütlenmiş her bireyini içeren bir popüler ittifak olarak tasarlar.

Sonsöz

Ünsal Oskay'ın popüler kültür eleştirilerini özgün kılan en önemli özelliklerden biri seçkinci bir duruşu bütünüyle reddetmiş olmasıdır. Kestirme çözümler aramak yerine her zaman derinlemesine düşünmemizi isterken eleştirisinin odağında bilincimizi yüzeysel bir algılama düzeyine indiren kültürel popülizm vardır. Bunu yaparken yoksul kitleleri suçlayıcı ve aşağılayıcı bir tavra asla prim vermemiş, tam tersine onların toplumsal hayata etkin birer özne olarak katılımlarına engel olmanın hayatı bütünüyle yoksullaştırdığını vurgulamıştır. İnsanın dış gerçekliği algılayamamasının bireysel bir yetersizlik değil, toplumsal bir sorun olduğunu ortaya koymuştur. Kültürel yoksullaş(tır)manın ekonomik yoksulluklar, politik katılım ve demokrasi eksikliğiyle doğrudan ilişkili olduğuna işaret etmiştir. Oskay'a göre kültürel alandaki demokratikleşme, yaşamın diğer alanlarında demokratikleşme ve söz hakkı eşitliği olmaksızın anlamlı değildir.

Bütün çalışmalarında özgürleşimci bir ilginin derinliği vardır. Adorno'nun çizgisinde, *liberation* (serbesti) ve *emancipation* (özgürleşim) farkının altını ısrarla çizer. Oskay için özgürlük, ancak toplumun bir bütün olarak özgürleşmesiyle mümkündür. İletişimi insanları etkileme ve yönlendirme kapasitesi temelinde ele alan yaklaşımlardaki özgürlük karşıtlığını bize ilk gösteren düşün adamı o olmuştur. Oskay'ın popüler kültür eleştirisinin bir diğer önemli özelliği ise onun laik ve aydınlanmacı çizgisidir. Hem popüler kültür hem de folk kültürü ürünlerinin mitik/mistik bir dünya algılayışına yaslanmalarını özgür bir gelecek için bir tehdit olarak görmektedir. Bu arada şefkatli okumalara tâbi tuttuğu modernitenin arazlarını da inkâr etmez. Aydınlanmanın kapitalizm tarafından daraltılmış ufkunu genişletmenin, daha iyi bir toplumsal yaşama kavuşmak için başlangıç noktası olması gerektiği düşüncesindedir. Geniş kitlelerin okuduğu, düşündüğü ve politik hayata müdahale ettiği, insan aklına ve düşüncesine güven duyulan erken modernlik dönemi kamusallığının yeniden canlandırılması gerektiğini inanmaktadır. Eğer sahici bir kültür, pratikte ve tarihsel olarak daha iyi bir toplumu arayan insan etkinliğinin *telos*u (bilinci) ise, akıl, iyi bir toplumun gerçek şartlarına sahip olabilmek için özgürleşimin doğasının araştırılabi-

leceği bir alandır ve özgürlüğün *telos*udur (Çiğdem, 1992). Bu ufuk ise araçsal akılla değil, iletişimin önündeki engelleri kaldıracak ve özgürlükçü bir atmosfer yaratacak eleştirel akıl ile sağlanabilir.[8] Oskay, Türkiye'de popüler kültürü bu siyasal perspektif içinde sorgulamanın yolunu açmıştır.

KAYNAKÇA

Alemdar, Korkmaz ve Raşit Kaya (1983) *Kitle İletişiminde Temel Yaklaşımlar*, Mitostan Gerçeğe, Savaş Yayınları, Ankara.

Benjamin, Walter (1982) *Estetize Edilmiş Yaşam*, der. ve çev. Ünsal Oskay.

Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Brown, Bruce (1989) *Gündelik Hayatın Eleştirisi*, çev. Yavuz Alogan, Önsöz: Ünsal Oskay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Dellaloğlu, Besim F. (1995) *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*, Bağlam Yayınları, İstanbul.

Çiğdem, Ahmet (1992) *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, Vadi Yayınları, Ankara.

Fiske, John (1999) *Popüler Kültürü Anlamak*, çev. Süleyman İrvan, Ark Yayınları, Ankara.

Gürbilek, Nurdan (1992) *Vitrinde Yaşamak: 1980'lerin Kültürel İklimi*, Metis Yayınları, İstanbul.

İrvan, Süleyman (1997) *Medya, Kültür ve Siyaset*, Ark Yayınlar, Ankara.

Kalay, Ayşe (1995) *Türkiye'de Video ve Kitle Kültürü İlişkisi*, İletişim Yayınları, Ankara.

Kızıltan, Güven Savaş (1986) *Çağımızda Yabancılaşma Sorunu*, Metis Yayınları, İstanbul.

Küçük, Mehmet (1994) *Medya, İktidar ve İdeoloji*, Ark Yayınları, Ankara.

Mutlu, Erol (1998) *İletişim Sözlüğü*, Ark Yayınları, Ankara.

— (2001) "Popüler Kültürü Eleştirmek", *Doğu ve Batı*, Mayıs/Haziran/Temmuz.

Oktay, Ahmet (1993) *Türkiye'de Popüler Kültür*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Oskay, Ünsal (der.) (1969) *Kitle Haberleşme Teorilerine Giriş*, A.Ü. S.B.F. Yayınları, Ankara.

Oskay, Ünsal (1972) *Toplumsal Gelişmede Radyo ve Televizyon*, A.Ü. S.B.F. Yayınları, Ankara.

— (1981) "Popüler Kültür Açısından İdeoloji Kavramına İlişkin Yeni Yaklaşımlar", *A.Ü. S.B.F. Dergisi*, Cilt: 35, No: 1-4.

— (1982a) *Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri*, A.Ü. S.B.F. Yayınları, Ankara.

— (1982b) *Müzik ve Yabancılaşma*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

— (1983) "Popüler Kültürün Toplumsal Ortamı ve İdeolojik İşlevleri Üzerine", *Kitle İletişiminde Temel Yaklaşımlar* içinde, der. Korkmaz Alemdar ve Raşit Kaya, Savaş Yayınları, Ankara.

— (1988) *Çağdaş Fantazya*, Ayko Yayınları, İstanbul.

— (1992) *İletişimin ABC'si*, Simavi Yayınları, İstanbul.

— (1998) *Yıkanmak İstemeyen Çocuklar Olalım*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

— (2000) *Tek Kişilik Haçlı Seferleri*, İnkılap Kitabevi Yayınları, İstanbul.

Özbek, Meral (1992) *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Yazıcı, İsmet (1997) *Kitle İletişiminde İmaj*, Bilim Yayınları, İstanbul.

8 Çünkü hakikatle ilgili edinilecek bilinç öznel değil, öznelerarası bir iletişimle ortaya çıkabilecek bir olgudur.

Claude Levi-Strauss'u hatırlamak...

*Sibel Özbudun**

Lévi-Strauss 101 yaşını tamamlamasına günler kala, 3 Kasım 2009 günü yaşamını yitirdi... Ölümü Fransa'da nicedir küllenmiş bir yangını yeniden tutuşturdu adeta. 1960-70'li yıllarda ülkenin, ardından kıtanın entelektüel yaşamını kasıp kavuran, ancak önce Marksistlerin, ardından Derrida, Foucault, en çok da Bourdieu'nün post-yapısalcı eleştirileri ve tek tabanca savaşımına karşın ayakta kalmayı başarabilmiş fenomenoloji karşısında dayanamayıp yerle yeksan olan (yoksa 'unutulmaya terk edilen' mi demeli?) yapısalcılık, onun ölümüyle adeta küllerinden yeniden doğdu. Olasıdır ki bu, Fransa'nın en uzun ömürlü entelektüellerinden birine saygısının geçici bir tezahürü. Şu sıralar dergi-gazete sayfalarını, ekranları işgal eden bu bellek tazelemeleri, muhtemelen yakında yerini başka tartışmalara terk edip sönümlenip gidecek.

Oysa kabaca 1950-75 arası Fransız ve kısmen onu çözmeye çalışan Britanyalı aydın kamuoyunu büyülemiş, tutsak kılmıştı kendine. Her söylediği olay oluyor, her yapıtı antropoloji alanında yeni bir çığır sayılıyordu.

İlginçtir, o yıllarda Türkiyeli aydınlar için ise bir egzotik sesti yalnızca. Uzak, yabansı, çözülmesi zor... Özetle 70'li yıllarda Türkiyeli okur, ilgilenmedi, sevmedi Yapsalcılık'ı. (Füsun Akatlı, 1982'de yayınlanan Jean Piaget'nin *Yapısalcılık*'ı çevirisinin arkasına yapısalcılıkla ilgili Türkçe kaynakları eklemiş. 1969-1981 arasında yayınlanmış 8'i çeviri 13'ü telif tamı tamına 21 kaynak. Bunlardan 5 tanesi kitap, geri kalanı dergi yazısı niteliğinde. İşin ilginç yanı, hemen tümü dilbilim ve edebiyatta yapısalcılık üzerine; yapısal antropolojiyle ilgili tek bir kaynak yok. Lévi-Strauss'un antropolojiyle ilgili kitaplarından birkaçı bir gayret, 1984 sonrasında yayınlanmış.) En azından 80'li yıllara kadar. Bu kayıtsızlıkta belki o yıllarda entelektüel ilgi alanlarının merkezinde Marksiz-

(*) Hacettepe Üniversitesi, Antropoloji Bölümü.

min yer alıyor oluşu etkendi. Statik, idealist, ahistorik konumlanışı, aşırı yüklü diliyle Lévi-Strauss yapısalcılığı büyük çoğunluğu devrime odaklanmış üniversiteli gençlerden oluşan okur kitlesinin ilgisini çekmiyordu. (Hoş, itiraf etmek gerek, antropoloji de o yıllar pek bilinen, tanınan bir alan değildi.) Hatta Murat Belge'nin *Birikim* dergisi aracılığıyla sunulan Althusserci versiyonun bile fazla tuttuğu söylenemez.

Her ne hal ise, sanırım Türkiye'de yapısalcılığa ilgi, esas olarak post-yapısalcılık ve postmodernizm bağlamında başlar. Yani kuram ilişkinliğini yitirdikten hayli sonra. Bu nedenle de en azından Lévi-Strauss'un başlıca kuramcısı olduğu yapısal antropoloji konusunda derli-toplu bir fikir verebilecek Türkçe kaynak sayısı halen pek fazla değildir. Bu yazının hedefi de tam budur: hatırlamak ve derli-toplu bir fikir vermek...

Yaşam öyküsü

Claude Lévi-Strauss, 28 Kasım 1908'de, Alsace kökenli bir Fransız Yahudi ailenin oğlu olarak Brüksel'de dünyaya gelmişti. Birinci Dünya Savaşı'nı yanında geçireceği anne tarafından dedesi Versailles sinagogu hahamıydı; baba tarafı ise sanatçı yönü ağırlıklı bir aileydi. Baba tarafından büyük dedesinin Louis Phillip ve III. Napoléon dönemlerinde sarayda orkestra şefi olduğu aktarılmaktadır.[1] Babası, Raymond Lévi-Strauss ise, portre ressamıydı.

Lévi-Strauss'un çocukluk ve gençlik yılları, ailesinin, doğumundan kısa bir süre sonra yerleşeceği Paris'te geçecekti.

Sosyalist fikirlerle, lise yıllarında arkadaş olduğu genç bir Belçikalı sosyalist aracılığıyla tanıştı. İşçi Enternasyonali Fransız Seksiyonu'nda (SFIO) "Sosyalist Araştırmalar Grubu" sorumlusu seçildiğinde, henüz lise öğrencisiydi. Kısa süre sonra Sosyalist Öğrenciler Derneği Genel Sekreterliği'ne getirilecekti.

Lisans öğrenimini Paris Hukuk Fakültesi'nde tamamladıktan sonra, felsefe alanında lisansüstü çalışmalarını sürdürmek üzere Sorbonne'a girdi. Yüksek öğretmenlik sınavına (1931), Maurice Merleau-Ponty ve Simone de Beauvoir ile birlikte çalıştığı kaydedilmektedir.[2] Sorbonne'daki felsefe lisansüstü programını, felsefe öğretmeni olarak tamamlar ve felsefe öğretmeni olarak Fransız taşrasına atanır. O yıllarda SFIO militanlığını sürdürmektedir. Ama ufku, konumunun kendisine sunduğundan ötelerdedir, kendi deyişiyle, "Mont-de-Marsan lisesinde bir yandan öğretmenlik yaparken bir yandan da ders planımı geliştirdiğim mutlu bir yıl geçirip sonra Laon'a tayin olunca, daha ders yılının başında, hayatının geri kalan kısmında hep aynı şeyleri tekrarlayacağımın farkına vardım. Oysa benim düşünce yapının herhalde bir sakatlık sayılabilecek bir özel-

1 "Claude Lévi-Strauss", http://fr.wikipedia.org/wiki/Claude_L%C3%A9vy-Strauss.

2 "Levi-Strauss, Claude. Anthropologist", http://www.routledge-ny.com/ref/modfrenchthought/levistrauss.PDF.

liği vardır: aynı konu üzerinde iki defa dikkatimi yoğunlaştıramam" (Lévi-Strauss, 1994: 54). Bu nedenledir ki, "1934 yılının bir sonbaharında, bir Pazar sabahı, saat 9'da bir telefon konuşması"yla (age.: 47), yani hattın öbür ucundaki *Ecole normale supérieure* müdürü Célestin Bouglé'nin Brezilya'da Saõ Paulo Üniversitesi'nde sosyoloji profesörlüğü önermesiyle hayatını değiştirmeye karar verir. Ve kısa bir süre sonra Brezilya'ya götürecek geminin güvertesinde bulur kendini. Felsefecinin etnoloğa dönüşeceği yolculuk başlamıştır...

Aslında Lévi-Strauss'a "Yapısal Antropolojinin Babası" namını kazandıracak entelektüel serüvenin kökleri, iki savaş arası Fransası'nda yatmaktadır. SFIO sayesinde Marksizmle daha lise yıllarında tanışmıştır; Saussure'ün yapısal dilbilimin doğuşunu haber veren *Cours de linguistique générale*'i (1916) yayınlanmıştır; Freud'un fikirleri yaygın bir biçimde dolaşımdadır; üstelik Lévi-Strauss'un çocukluğundan beri jeolojiye ilgisi vardır! ["Freud'un teorileriyle karşılaştığımda, bunlar bana, kurallarını jeolojinin koymuş olduğu bir yöntemin tek başına insana uygulanması gibi görünmüşlerdi" (1994: 58)]

Ama Lévi-Strauss'un entelektüel atası, her vesileyle göklere çıkardığı J. J. Rousseau'dur; onun özellikle "yapısal antropolojinin özü" olarak niteleyebileceğimiz "Doğa-Kültür dikotomisi"ne çokça borçludur.

Öte yandan, Lévi-Strauss yapısalcılığının biçimlenişine katılacak bir başka entelektüel hat, Durkheim-Mauss, ama özellikle de, "etnolojinin Newton'u" olarak nitelediği[3] Durkheim'ın yeğeni Marcel Mauss'un, Bronislaw Malinowski'nin Trobriand adalarındaki alan araştırmasından devşirdiği ayinsel ticaret *kula* verilerini yorumladığı, *Essai sur le Don*'udur (Armağan Üzerine Bir Deneme - 1925). Mauss, bu yapıtında "karşılıklılık" ilkesini insanların ticaret yaşamlarından çıkararak tüm insan etkileşimlerinin temeline yerleştirmektedir: Mauss'a (ve Mauss-sonrası antropolojiye) göre, insan etkileşiminin temeli, "karşılıklılık"tı; kişiden kişiye, gruptan gruba verilen, er ya da geç, az ya da çok eşdeğer olarak iade edilmeliydi; yoksa etkileşimi sürdürme olanağı olmazdı.

Böylesi bir birikimi antropolojiye kanalize etmek için bir rastlantı, küçük bir kıvılcım gerekiyordu; Lévi-Strauss, felsefe öğreniminin kendisine dayattığı "düşünme yerini alan cambazlıklar" 'dan (1994: 52) çoktan bezmişti; 1933 ya da 1934 yılında tesadüfen rastladığı, Robert H. Lowie'nin *Primitive Sociology*'si bu vesileyi oluşturacaktı.

Her durumda, 1934 yılının o puslu Şubat sabahı Marsilya'dan yola çıkan, bir etnolog adayıydı...

Oysa rasyonalist formasyonunun, onu alan pratiğine pek yatkın kıldığı söylenemez. ("Gezilerden ve gezginlerden nefret ederim," diye başlar söze, (Türkçe çevirisi) 437 sayfalık gezi kitabı/etnografyası *Hüzünlü Dönenceler*'e.) Onu arka arkaya *sertaõ* ya da Amazon bölgesine meşakkatli etnografik seferler düzenle-

3 "Lévi-Strauss: Anthropologie structurale", Les Fiches de Lecture de la Chaire D.S.O., http://www.cnam.fr/ lipsor/dso/ articles/fiche/levy_strauss.html.

meye iten, Batı uygarlığını takliden hızla betonlaştığını görmekten hiç de mutlu olmadığı Brezilya kentlerinin boğuntusu olmalı. Her durumda, bir etnolog olarak erginleme ritüelini, kendisi gibi Saõ Paolo Üniversitesi'nde ders veren eşi etnolog Dina Dreyfus Lévi-Strauss[4] ile birlikte 1935 yazında ve 1938'de alan çalışması gerçekleştirmek üzere ziyaret ettikleri Mato Grosso Caduveo ve Bororoları ile daha batıdaki Nambikwaralar ve Tupi Kawahibler arasında gerçekleştirdi. *Hüzünlü Dönenceler*'de bu dört halkın edebî değeri yüksek anlatıları yer alır.[5]

1939'da Fransa'ya dönen Lévi-Strauss, askerlik görevini Maginot hattında irtibat görevlisi olarak yürütür. Alman işgaliyle birlikte Montpellier'de lise öğretmenliğine atanır; ne var ki Nazilerin dayattığı ırk yasaları nedeniyle kısa sürede görevden el çektirilecektir.

Yahudi kökeni nedeniyle Fransa'da yaşaması giderek tehlikeli hale gelmektedir. 1941'de ABD'ye kabul edilir; kısa süre sonra, Rockefeller Vakfı yardımıyla bir pozisyon bulduğu New York'a göç eder. Savaşın geri kalan kısmını bu kentte geçirecektir. New School for Social Research'de dersler verir; aralarında Prag Yapısal Dilbilim Ekolü kurucularından Roman Jacobson'un da bulunduğu bazı Avrupalı göçmenlerle birlikte New York'ta Ecole Libre des Hautes Etudes'ü kurarlar.

ABD antropolojisinin karizmatik kurucusu Franz Boas'la tanışma imkânını yine bu kentte bulur. Boas'ın Lévi-Strauss üzerindeki etkisi derindir; hatta denilebilir ki bu etki, –örneğin Britanya akademia'sının ancak Edmund Leach'in "tercümanlığı" aracılığıyla benimseyebildiği– Lévi-Strauss'u ABD'nin antropoloji camiası için daha kolay kabul edilebilir kılmıştır. Üstelik, dramatik bir sona yazgılı bir dostluktur bu: Boas, Columbia Üniversitesi'nde ırkçılık karşıtı konferansının ardından, Lévi-Strauss'un kollarında can verecektir (Kuper, 1988: 151). Ama Lévi-Strauss'un görüşleri konusundaki nihaî biçimlendirici etki, Roman Jacobson ve Prag Okulu'nun sosyal bilimler üzerindeki etkisini "nükleer fiziğin fizik bilimleri üzerindeki etkisi"yle karşılaştırdığı (Lévi-Strauss, 1963: 33) yapısal dilbiliminden gelmiştir.

Savaş sonrası kısa bir süre Fransa'ya dönen Lévi-Strauss, bir kez daha, kültür ataşesi olarak New York'a atanacak, ülkesine kesin dönüşü ise 1947 sonunda olacaktır.

Lévi-Strauss doktora tezi "Akrabalığın Temel Yapıları"nı 1948'de Sorbonne

4 Tıpkı eşi gibi Saõ Paolo Üniversitesi'nde dersler veren, onunla birlikte iki alan araştırmasına katılan, ne var ki ikinci araştırmadan (yaklaşık altı ay süren Nambikwara ve Tupi-Kawahib araştırması) rahatsızlandığı için çekilmek durumunda kalan, Brezilya'da Etnoloji Derneği'nin kurucusu Dina Dreyfus Lévi-Strauss, *Hüzünlü Dönenceler*'de çarpıcı biçimde, hemen hiç anılmaz. Sefere çıkışını, rehberlerini kendisine kimin tavsiye ettiğinden yolda öküzlerinin sırtında cılk yaralar peydahladığına kadar en ince ayrıntısına dek anlatan Lévi-Strauss, karısından yalnızca bir kez bahsetmektedir tüm kitap boyunca... Çift, Fransa'ya döndüklerinde ayrılacak (1938), Claude Lévi-Strauss'un yeniden evlenme kararı üzerine de resmen boşanacaktır (1945).

5 Edmund Leach (1985), Lévi-Strauss'un etnografik çalışmalarının birkaç haftadan uzun sürmüş olamayacağını, aralarında çalıştığı yerlilerin dillerinden hiçbirini bilemeyişinin ise, bu araştırmaların bilimsel niteliğine gölge düşürdüğünü ima etmektedir.

Üniversitesi'nde savundu. Ertesi yıl kitap olarak yayınlanan tez, hem uzmanlar hem de entelektüel kamuoyunda bomba etkisi yaratmıştı. Fransız (ve büyük ölçüde Avrupa) toplumbilimleri alanında tahtından ancak Foucault, Derrida, Bourdieu gibi düşünürlerin "post-yapısal" eleştirileriyle indirilecek olan "yapısalcı saltanat" başlamıştı...

Lévi-Strauss Fransa'da önce Etnoloji Enstitüsü'nde, ardından da Uygulamalı Yüksek Öğrenim Okulu'nda ders vermeye başladı. 1959'da Collège de France'a atandı; burada bir antropoloji laboratuarı kuracak ve Fransa'nın en prestijli antropoloji dergisi *L'Homme*'u (İnsan) yayınlamaya başlayacaktı.

Lévi-Strauss, itibarı öğretisinden daha uzun ömürlü olan ender sosyal bilimcilerdendir. Yapısalcılık entelektüel yaşamın ufkunda gözlerden yittiğinde dahi, O, Fernand Braudel ile birlikte Toplum Bilimleri Yüksek Okulu'nu kuruyor, Fransız Ulusal Bilimsel Araştırmalar Merkezi'nden (CNRS) nişan alıyor, pek çok yabancı üniversiteden onursal doktora unvanına layık görülüyordu... 101 yaşını tamamlamasına 25 gün kala, 3 Kasım 2009'daki ölümüne dek, TV programcılarının, gazete-dergi editörlerinin peşinden koştuğu, Fransız sosyal bilimlerinin duayeni konumunu sürdürecekti...

Yapısal antropoloji: "Yapı" kavramı

Aslına bakılırsa Lévi-Strauss'un yapısal etnolojisi, Mauss'daki insan etkileşiminde karşılıklılık ilkesinin evrenselliği vurgusu, Freud'un düşünceyi güdüleyen bilinçdışı mekanizmalar üzerine çözümlemeleri, jeolojiye ilgisinden kalıttığı "eşzamanlılık" (jeolojik formasyonlar, oluştukları tarihten bağımsız olarak, eşzamanlı bir biçimde tezahür ederler) nosyonu ve Prag Okulu yapısal dilbiliminin ilkeleri arasında oluşturduğu (ve oldukça keyfî bir tarzda kullandığı) sentezdir. Ve birkaç anafikir üzerine yerleşmektedir. Bu anafikirleri, kendisi, *Anthropologie structurale*'de (1963: 33) şöyle özetlemektedir:

> (...) Yapısal dilbilimin ünlü kurucusu N. Troubetzkoy, programatik bir önermesinde, yapısal yöntemi dört temel işleme indirgemişti. İlk olarak, yapısal dilbilim, *bilinçli dilbilimsel görüngülerin* incelenmesinden onların *bilinçdışı* altyapılarının incelenmesine yönelir; ikinci olarak terimleri bağımsız kendilikler olarak ele almayıp, tahlilinin temeline terimler arasındaki *ilişkileri* yerleştirir; üçüncü olarak, *sistem* kavramını gündeme getirir – 'Modern fonemik salt fonemlerin her zaman bir sistemin parçaları olduğunu öne sürmekle yetinmez; somut fonemik sistemleri *gösterir* ve yapılarını irdeler'; ve nihayet yapısal dilbilim ya tümevarım 'ya da ... kendisine mutlak bir karakter katacak olan mantıksal tümdengelim' yoluyla *genel yasaları* keşfetmeye yönelir.

Prag yapısal dilbilimcileri, Ferdinand de Saussure'ün izinden, onun *langue* (arkaplandaki yapılandırıcı ilke olarak dil) ile *parole* (verili bir momentteki konuşma edimi) arasındaki ayırımını benimsemekteydiler. Lévi-Strauss bu ayırı-

mı olduğu gibi kültür alanına taşır: kültür insanların (kültürel) edimlerinin arka planındaki olasılıklar sistemini vermektedir; nasıl ki konuşma ediminin bir dilin tüm olasılıklarını gerçeklemesine/hayata geçirmesine olanak yoksa, kültürel edimler de kültürün tüm olasılıklarını gerçekleyememektedirler.

Dolayısıyla, Lévi-Strauss etnolojisi, insanların *gerçekte* ne yapıp ettikleri, toplumsal örgütlenişleri, statüleri, rolleri, gereksinimlerini nasıl karşıladıkları, ayinlerini nasıl yaptıkları, mitoslarında neler anlattıkları vb. (yani yapısal dilbilimin *parole*'u) üzerine değil, tüm bunları yaparken boyun eğdikleri, arka plandaki ***bilinçdışı*** sistem ya da *yapı* (yani *langue*) üzerineydi. Bu sistem, ancak bir modelle çıkarsanabilirdi. Kendi ifadesiyle:

> 'Sosyal yapı' teriminin ampirik gerçeklikle hiçbir ilişkisi yoktur; o, ona dayanarak kurulan modellerle ilgilidir. Bu, birbirlerine çok yakın olduklarından sıkça karıştırılan iki kavram arasındaki farkı açıklığa kavuşturmamıza yardım etmelidir; *toplumsal yapı* ve *toplumsal ilişkiler* kavramlarını. Toplumsal ilişkilerin toplumsal yapıyı oluşturan modellerin inşa edildiği hammaddelerden ibaret olduğunu söylemek, şimdilik yeterlidir; oysa toplumsal yapı hiçbir zaman verili bir toplumda betimlenecek toplumsal ilişkilerin bütününe indirgenemez. Bu nedenle, toplumsal yapı toplumsal araştırmalarda diğerleri arasında kendine ait bir alan iddiasında bulunamaz. O daha çok, her türlü toplumsal incelemede uygulanabilecek, diğer disiplinlerde yürütülegelen yapısal analiz gibi bir yöntemdir (1963: 279).

Lévi-Strauss, devamla, hangi tip modellerin "yapı" olarak anılmayı hak ettiğini sorup, "yapı" kavramının gereklerini sıralamaya koyulur:

> "İlkin, yapı sistem karakteristiklerini sergiler. Hiçbiri tüm diğer unsurlarda değişime yol açmaksızın değişemeyecek birkaç unsurdan oluşur.
>
> İkinci olarak, her verili model için aynı tipte başka bir modeller grubunda bir dizi dönüşümü düzenleyebilme olasılığı mevcut olmalıdır.
>
> Üçüncü olarak, yukarıdaki özellikler, unsurlarından biri ya da birkaçı belirli değişikliklere tâbi kaldığında modelin nasıl tepki vereceğini öngörmeyi olanaklı kılmalıdır.
>
> Ve nihayet, model tüm gözlemlenen olguları dolayımsız olarak anlaşılabilir kılacak şekilde oluşturulmalıdır" (1963:279-280).

Ne ki, her şey o denli "matematiksel" değildir. Örneğin, "yapı" kavramının formel, matematik bir model mi, insan "tini"ne özgü bir inşa mı olduğunun net olmadığını belirten Deliège (2001: 45) R. Boudon'un, L.-Strauss'un *Les Structures élémentaires de la Parenté* (Akrabalığın Temel Yapıları - 1949) ile *Le Cru et le Cuit*'de (Çiğ ve Pişmiş - 1964) aynı "yapı"dan söz edip etmediğinden emin olmadığını söylediğini aktarmaktadır.

Gerçekten de *Anthropologie structurale*'de neredeyse matematik bir değer üstlenen kavram, Lévi-Strauss'un mitos irdelemelerinde, "insan tininin bir yapıntısı"na dönüşür.

Ancak yapı, her durumda hem "entelektüel"dir, dolayısıyla "İnsan tini"ne içkindir; hem de "entelektüel"i önceler. Çünkü kaynağı Kozmos, daha doğrusu onun düzenidir ve yapılar, insanların çevrelerine, yaşamlarına, ortamlarına bir düzen dayatma ihtiyacından kaynaklanır.[6] Bu anlamda, toplumsalın zihni belirlediğini öne süren Durkheim'ın tersine, Lévi-Strauss için zihin önceliklidir. Ya da Piaget'nin (1982: 110) deyişiyle,

> "Yapılar salt elverişli kuramsal kurgular değillerdir; antropologdan bağımsız bir varoluşları vardır, çünkü onlar, antropologun gözlemlediği bağıntıların kaynağıdırlar. Bir yapı eğer olgularla bu dolaysız bağlantıya sahip olmasaydı, tüm doğruluk değerini yitirirdi. Ama fenomenolog olmayan ve 'ben'in ya da 'yaşantı'nın önceliğini yadsıyan Lévi-Strauss'a göre aşkın özler de değillerdir. Hep tekrarlanan formül; yapıların 'zihinden çıktığı', hep kendi kendisiyle aynı kalan insan anlığından çıktığı; bunun için Durkheim'ın söyleyeceği gibi, toplumsal düzenden türemeyip, ondan önce geldiği, 'zihinsel'i de (...) ve *a fortiori* organik (yerinde olarak duygusallığı açıklamanın dayanağıdır ama 'yapıların kaynağı' olamaz) olanı da önceledığidir."

Öte yandan Lévi-Strauss'da yapı kavramı, Freud'cu[7] (bir başka deyişle kavramın içerdiği duygu yükü açısından; *affectif*) anlamda değil, *Kantçı* anlamında, yani insan aklının düzenleyici mekanizmalarının bulunduğunun kabulü anlamında, *bilinçdışıdır*[8] (Applebaum, 1987: 401). Ve (yazarın "*Esprit humaine*" dediği) "tüm insanlar için ortak bir karakteristikler dizisi, psikobiyolojik karakterli, doğuştan bir nitelik" olarak tanımlanmaktadır. Yapısalcılığın bu kavrayış doğrultusunda *tümdengelimci* bir yöntem izlediği söylenebilir. Bir başka deyişle, yapısalcılar mantıksal olasılıkları göz önünde bulundurmakta, ardından da 'gerçekliğin' bunlara nasıl uyduğuna bakmaktadır (Barnard, 2001: 120).

Kozmos ile insanın toplumsal yaşamı arasındaki dolayımı oluşturan *esprit humaine*'e (insan tini/zihni) değginliği ve (Kantçı) "bilinçdışılığı"nın yanı sıra, yapı kavramı, Lévi-Strauss'un vurguladığı üzere, *sistemik*tir.

Yapının sistemik özelliği, vurgunun şeylerden, görüngülerdense, onlar arasındaki ilişkiler üzerine kaymasını getirmektedir. Toplum bir ilişkiler, daha

6 "(...) Kurallardan söz etmekle anlamdan söz etmek aynı şeyden söz etmektir; ve insanoğlunun tüm entelektüel girişimlerindeki ortak payda (elbette ki saptanabildikleri ölçüde) her zaman bir düzen koymak olmuştur. Eğer bu, insan zihninin temel düzen gereksinimini temsil ediyorsa, unutmamalı ki insan zihni de evrenin yalnızca bir parçasıdır, gereksinim herhalde vardır, çünkü evrende bir düzen vardır ve evren bir kaos değildir" (Lévi-Strauss, 1986: 25).

7 Lévi-Strauss, yukarıda da belirttiğim gibi Freud'un insan zihninin işleyişini anlama çabasını önemli bulur. Kantçı bir tarzda yorumladığı "bilinçdışı" kavramını ona borçlu olduğunu belirtmekten geri durmaz. Ancak yapısalcı anlamıyla bilinçdışı, aktörlerin bilinç alanlarının erimi dışında olana gönderme yapmaktadır (bkz. Lévi-Strauss, 2002).

8 Öte yandan, Lévi-Strauss, yapının, daha doğru bir deyişle yapıya dair modelin "bilinçli" olabileceğini de kabul etmektedir. Bu durumda gönderme yaptığı, toplum üyelerinin olması gerekene ilişkin fikirleri, ya da ideolojidir. (Kendisi "normlar"dan söz etmekte.) Ne ki, Lévi-Strauss'a göre bilinçli modeller, etnolog açısından sorunludur: "Böylelikle yapısal analiz, dilbilimcinin yakından tanıdığı paradoksal bir durumla karşı karşıyadır; görünüşteki yapı ne kadar açık-seçikse, gözlemci ile nesnesi arasında engel oluşturan bilinçli ve deforme modeller nedeniyle, derindeki yapıyı kavramak o kadar zorlaşacaktır" (1963:281).

doğrusu bir iletişim sistemidir. İnceleme odağına bundan böyle bizatihi gruplar, sosyal kümeler vb. değil, Lévi-Strauss'un onlar arasında var olduğunu göstermeye çalışacağı *iletişim* yerleşecektir. İletişim, *mübadele* demektir: *Karşılıklılık* temelinde sürdürülen mübadele... Toplumsal gruplar üç düzlemde mübadeleye girişmektedirler: yapısal dilbilimcilerin gösterdiği üzere sözcükler, Mauss'un gösterdiği üzere mallar ve Lévi-Strauss'un *Les structures élementaires de la parenté*'de (Akrabalığın Temel Yapıları -1949) göstereceği üzere kadınlar...

Görüldüğü üzere, Lévi-Strauss'un yaklaşımı, o güne dek süregiden antropolojik pratikten birkaç düzlemde kopuşa denk düşmektedir. Laplantine (2001: 141-142) bu kopuşları şöyle sıralıyor:

1. Özneleri anlamlandırma kaynakları olarak gördükleri ölçüde hümanizm ve felsefeden (özellikle fenomenoloji) kopuş;
2. Tarihsel düşünceden kopuş - ki az ileride daha ayrıntılı bir tarzda ele alınacaktır;
3. Unsurları bütünden bağımsız olarak ele alan atomizmden kopuş;
4. Bilimsel nesnenin deneyimden, izlenimlerden ve kendiliğinden algıdan soyutlanmasını gerektirdiği ölçüde ampirizmden kopuş.[9]

Ne ki yapısalcılık "topyekûn" bir proje olarak gözükmekle ve Lévi-Strauss'un kendisinden daha hevesli izleyicilerince öyle alımlanmakla birlikte, bizzat kurucusunun kabul ettiği üzere, sınırlıdır. Hénaff'ın (1998: 8) da vurguladığı üzere, Lévi-Strauss yapısalcı analizi topluma ve/veya kültüre değgin her şeyi açıklayan bir "maymuncuk" olarak görmektense, ona ancak insan faaliyetinin yapılandırılmış düzlemlerini eşelemede başvurmayı yeğlemektedir: "İnsan faaliyetleri dizisinde yapılandırılabilecek ve yapılandırılamayacak düzlemlerin bulunduğunu kabule hazırım. Ben yöntemin sonuç verici olduğu görüngü sınıflarını, toplum tiplerini seçiyorum" (akt. Hénaff, 1998: 8-9). "İlkel" olarak tanımlanan toplumlar hem istikrarlı olmaları ve istikrara yönelmeleri nedeniyle, hem de faaliyetlerin sınırlı ve bütünleşmiş olması nedeniyle yapısal analize modern toplumlardan çok daha elverişlidir. Üstelik de bu toplumların kimi özgül faaliyet alanları, daha yüksek ölçüde yapılandırılmış gözükmektedir. Lévi-Strauss, özgül olarak üç alanda çalışmayı seçer:

1. Akrabalık sistemleri;
2. Sınıflandırma sistemleri;
3. Mitoslar.

Dilerseniz biz de –aynı zamanda yazarın ilgisinin bir kronolojisini yansıtan– bu sıralamayı izleyerek, yapısal antropolojinin bu üç alanını biraz daha yakından tanıyalım.

---

9 "Gerçek ile yaşanmış arasında bir süreklilik varsaydığı ölçüde fenomenoloji beni rahatsız ediyordu. Gerçeğin yaşanmışı kuşattığını ve onu açıkladığını kabul etmekle birlikte, bağlandığım bu üç bilgi bana bu ikisi arasında süreklilik olmadığını, gerçeğe ulaşmak için ilkin yaşanmışı –sonradan onu her türlü duygusallıktan arınmış bir sentez içine yerleştirmek gerekse de– reddetmek gerektiğini öğretmişti" (Lévi-Strauss, 1992: 59).

Bir "dil" olarak akrabalık

Akrabalık, Lévi-Strauss'un yapısal antropolojisini uygulamaya soktuğu birincil alandır. *Les structures élemantaires*'de, akrabalığın bir "dil" olduğunu savlar. Bir dili sözcükleri aracılığıyla çözümlemek nasıl mümkün değilse, akrabalığı da terimleri (baba, oğul, dayı, amca vb.) aracılığıyla anlamak mümkün değildir. Bu terimler arasındaki, tıpkı bir dilin sentaks yasalarına benzer kurallara tâbi *ilişkilere* bakmak gerekmektedir (Laplantine, 2001: 143)

Lévi-Strauss'a göre, kültürü mümkün kılan, bir evrensel olan *ensest tabusu*'dur. Doğru, kültürel bir evrensel olmakla birlikte, ensest tabusunun kapsadığı, birbirleriyle cinsel ilişkiye girmesi yasaklı bireyler, toplumdan topluma değişmektedir; ne ki her toplum birinci dereceden akrabalar (ebeveynler ile çocuklar, erkek ve kız kardeşler) arasındaki cinsel ilişkiyi yasaklar. İnsan topluluklarını birbirleriyle ilişkiye sokarak kültürü olanaklı kılan da bu, yani ensest tabusunun zorunlu kıldığı dışevliliktir... Bir başka deyişle, "ensestin yasaklanması doğadan kültüre geçişi belirler; insanın hem hayvanlığını hem de insanlığını ifade eder" (Deliège, 2001: 73).

Bunun içindir ki akrabalık, insan topluluklarını birbiriyle ilişkiye geçiren, potansiyel düşmanları müttefiklere dönüştüren, sözcükler yerine kadınların mübadeleye sokulduğu bir dildir. Lévi-Strauss'un sistemi, bu nedenledir ki, "soy kuramı"na[10] dayanan Britanya antropolojisine meydan okuyan "Bağlaşıklık kuramı" olarak tanımlanmıştır.

Lévi-Strauss kimi bireylerin birbiriyle evlenmesini yasaklayan "karmaşık yapılar" ile, yalnızca kimin kiminle evlenemeyeceğini belirtmekle kalmayıp aynı zamanda bu konuda pozitif yaptırımlar da getiren, yani kimin kiminle evleneceğini va'zeden "basit yapılar"ı birbirinden ayırt etmekte, basit yapıların birbirleriyle karşılıklılığa dayalı, istikrarlı bir kadın mübadelesi içerisinde olan iki ya da daha fazla grubu içerdiğini söylemektedir. Bir başka deyişle bir erkek, bir başka erkeğin kız kardeşini alabilmek üzere kendi kız kardeşini vermektedir. Bu süregen mübadele biçimi, karşıt cinsten kardeş çocuklarının birbiriyle evlendiği, "çapraz kuzen evliliği"ni vermektedir; soy ister erkek, ister kadın tarafından izlensin, mübadele eden ile edilen karşıt cinsten kardeşlerin çocukları her zaman farklı grupların mensubu olacağından, birbirlerinin potansiyel eşidirler.

Lévi-Strauss, *Les structures élementaires*'i çapraz kuzen evlilik formlarının, kız kardeş takasından (dolayımsız doğrudan mübadele) sürekli olarak annenin erkek kardeşinin kızı ya da babanın kız kardeşinin kızıyla evlenmeye dek uzanan varyasyonlarının izini sürerek bunların "dünür" topluluklar açısından so-

10 20. yüzyılın ilk yarısında Britanya antropolojisi, özellikle Afrika toplumlarının toplumsal örgütlenişlerinin incelemesini "soy grupları", yani ana ya da baba tarafından gerçek ya da varsayımsal bir ortak atadan gelme akraba grupları üzerinde odaklaştırmıştı. Akrabalığın bir "toplumsal grup"tan çok bir ilişkiyi imlediği fikri, "toplumsal"ın temelinin "biyolojik"tense "iletişimsel" üzerine yerleşmesiyle sonuçlanan bir depreme yol açacaktı.

nuçlarını irdelemekle sürdürür. Böylelikle, sürekli babanın kız kardeşinin kızıyla (hala kızı) evlenme bir kuşakta bir gruptan diğerine (diyelim ki A grubundan B grubuna) yönelen kadın akışını ikinci kuşakta tersine çevirirken (B1 grubundan A1 grubuna); süregen bir annenin erkek kardeşinin kızı (dayı kızı) evliliği örüntüsü, gelinlerin tek yönlü olarak aktarıldığı ikiden fazla grubun ilişkisini gerektirecektir. Hiç kuşku yok ki, Lévi-Strauss açısından önemli olan, *gerçeklikte* kimin kiminle evlendiğinden çok, verili modeller içerisindeki mantıksal olasılıklardır.

Ancak Lévi-Strauss'un akrabalık konusunda dikkati çektikleri arasında onun yapısal analizini belki de en iyi ortaya koyan konu, Radcliffe-Brown'un "dayı (*avunculaire*) davranışı" konusunda söylediklerine yaptığı tashihtir.

Britanya yapısal-işlevselciliğinin en önemli kuramcısı Radcliffe-Brown, yeğen ile annesinin erkek kardeşi (dayı) arasındaki ilişkinin soy sistemiyle bağlantılı olduğunu öne sürmekteydi. Kız kardeşlerle erkek kardeşler arasındaki denklik nedeniyle, bunların yeğenleriyle ilişkileri, soy kurallarınca belirlenmekte, soyun erkek tarafından izlendiği babayanlı soyda babanın kız kardeşi (hala) yeğenleri karşısında tıpkı baba gibi mesafeli ve disipline edici bir işlev üstlenirken, annenin erkek kardeşi ise tersine, onlarla "anaç" bir yakınlığı sürdürmekteydi. Anayanlı soylarda ise ilişki tersine dönmekte, disipline edici, mesafeli işlevi bu kez annenin erkek kardeşi (dayı) üstlenirken, babanın kız kardeşi, tıpkı baba gibi yeğenleriyle sıcak, sevecen bir ilişkiye girmekteydi.

Lévi-Strauss, Radcliffe-Brown'ın yapısalcılığa yakın bulduğu bu analizinin eksik olduğu kanısındadır. Ona göre Radcliffe-Brown'ın hatası, bir yapı oluşturan bütün akrabalık ilişkilerini göremeyişidir. Sözkonusu dörtlü, dört tip ilişkiden oluşur:

1. karı/koca (ittifak)
2. kız kardeş/erkek kardeş (kandaşlık)
3. baba/oğul (soy)
4. dayı/yeğen.

Lévi-Strauss, bu ilişkilerden her birinin, diğer üçünün işlevi olduğunu söylemektedir.

Lévi-Strauss'un çekirdek aileyi oluşturan üç ilişkiye dayı/yeğen ilişkisini eklemesi, kritik önemdedir. Çünkü ensest tabusu gereği, dış bir kadın-verici olarak dayı bu tablo içerisinde yerini almak durumundadır, ancak dayı aracılığıyla duyumsadığımız "öteki" grubun sayesindedir ki çekirdek aile kendi içine kapanmaktan kurtulacaktır.

Lévi-Strauss bunun ardından, bu dört ilişkinin farklı varyasyonlarının izini dört farklı toplumda sürer. Karı/koca (1), kız/erkek kardeş (2), baba/oğul (3) ve dayı/yeğen (4) ilişkilerinin sütunlar halinde gösterildiği tabloda, ilişkinin sıcak/yakın oluşunu +, soğuk/mesafeli oluşunu ise – işaretiyle imleyecek olursak, yaklaşık şöyle bir görünüm çıkmaktadır karşımıza:

	1	2	3	4
Tonga	+	–	–	+
Kutubu gölü	–	+	+	–
Trobriandlar	+	–	+	–
Çerkesler	–	+	–	+

Görüldüğü üzere, dayı/yeğen ilişkisi (4) ile kız kardeş/erkek kardeş ilişkisi (2) arasındaki bağlantıyla, baba/oğul ilişkisi (3) ile karı/koca ilişkisi (1) arasında bir denge söz konusudur (Deliège, 2001: 75-77; Hénaff, 1998: 83-86). Yapısal analiz, ancak yapının tüm oluşturucu unsurları arasındaki ilişkileri kapsadığında tamamlanmakta ve mantıksal bir model oluşturmaktadır!

"Yaban" akıl

Akrabalık sistemleri analizini, aynı anda bir seyahatname (belki de bir "anti-seyahatname) ve etnografya yapıtı sayılan *Tristes Tropiques* (Hüzünlü Dönenceler - 1955) izleyecek ve yayınlanır yayınlanmaz Fransız "best-seller"i olacaktır.[11] Olasılıkla bir "soluk süresidir" Hüzünlü Dönenceler; yapısal analiz, aynı yıl (1962) yayınlanan iki yapıtıyla (*Le Totémisme aujourd'hui* - Günümüzde Totemizm ve *La Pensée sauvage* - Yaban Düşünce) bu kez yazarın doğrudan ilgi konusuna, insan aklının işleyiş sistemine dönecektir.

La Pensée sauvage'a bir "girizgah" niteliği taşıyan *Totemisme*'de, antropolojinin kadîm sorusu totemizm ile daha doğrusu görüngünün antropologlar tarafından ele alınış tarzıyla hesaplaşmaktadır.

Gerek Durkheim, gerekse ondan esinlenen Britanya sosyal antropolojisi, totemizmi bir hayvan ya da bitki türüyle özdeşleşip onunla ilgili bir dizi ayinsel tutum (yemekten kaçınma, davranışlarını yansılama vb.) benimseyen ve totem nedeniyle birbirlerini akraba kabul eden bir topluluğu tanımlamak üzere kullanmaktaydı. Ne ki bu "kurgu"nun pek az veriyle desteklendiği, "totem" ya da "besin tabusu"na konu olan hayvan ya da bitki türlerinin zorunlu olarak kutsal (ya da büyülü, "akraba" vb.) sayılmadığı pek çok vakanın mevcudiyeti, 19. yüzyıl sonu, 20. yüzyıl başı antropolojisinin gözdesi "Totemizm" konusunu müphem bir konuma düşürmüştü. Lévi-Strauss *Totemisme*'de Meyer Fortes, Raymond Firth, Radcliffe-Brown, E. E. Evans-Pritchard gibi pek çok antropoloğun bu sorunla baş etmeye çalışırken yapısal ilkelere yaklaştığına işaret etmektedir. Vurgu giderek, totemi oluşturan hayvan (ya da bitki) grubuyla atalar arasındaki özdeşlik ya da akrabalıktan (ya da örneğin iktisadî değerden) "benzerlikler"e kaymıştır.

11 Goncourt ödülü jürisinin, yapıt edebî sayılmadığı için ödülü *Tristes Tropiques*'e veremediğinden dolayı hayıflandığı aktarılır (Deliège, 2001: 57). Gerçekten de, herhangi bir "tür" –seyahatname? anı? etnografya? otobiyografik roman?– içerisine yerleştirmek mümkün olmasa da kitap, Lévi-Strauss'un neredeyse matematiksel çoğu yapıtının aksine, 19. yüzyıl Fransız romancılarıyla aşık atacak kıvraklıkta bir üslup, canlı betimlemeler, çarpıcı mecazlar ile süslüdür.

Ne ki Lévi-Strauss için bu da yeterli değildir. Çünkü ona göre sorun benzerlikler kurulması değil, totem hayvanlarını ayırt eden farklılıklar ile insan toplumlarını ayırt edenler arasındaki koşutluğun sergilenmesiydi:

> "(...) Totemizm dediğimiz, sadece, yaban toplumlardaki genel bir işlemin, yani toplumdaki farklılıkları, doğal dünyada teşhis edilen farklılıklar aracılığıyla temsil (ya da gerekirse teşvik) etmekten ibaret, (Batılı gözlemciler tarafından çarpıtılıp fantastikleştirilen) tikel bir vakasıydı" (Hénaff, 1998: 155).

Bir başka deyişle (diyelim ki) kartal totemini benimseyen A klanı ile, kargayı totem olarak benimseyen B klanı arasındaki fark, kartal ile karga arasındaki farkta tezahür ediyor ve iki klan arasındaki rekabet ve/ile dayanışma ilişkilerine model oluşturuyordu.[12] Doğal dünya, insan toplumuna, kendi üzerinde düşünecek modeli sağlamaktaydı. Böylelikle totemizm simgesel düşüncenin ilk tezahürlerinden biri, insanın yaşam tarzlarının çeşitliliği ve çoğulluğunu ifade etmesine olanak sağlayan bir üslup anlamını yükleniyordu. Başvurduğu hayvanlar, "yemenin değil düşünmenin araçlarıydılar."

La Pensée sauvage ise, insan aklının arka plandaki evrensel yasalarını deşifre etme konusunda daha kapsamlı bir girişimi temsil etmektedir. Lévi-Strauss, bu yapıtında farklı düzlemlerde polemikleri yürütmektedir: Öncelikle evreni mistik bir tarzda kavrayan "ilkel insan"ın düşünce sistemini mantık-öncesi, soyutlama yetisine sahip modern insanınkini ise "mantıksal" olarak tanımlayan Fransız etnolog Lucien Lévy-Bruhl ile. Ardından, *La Pensée sauvage*'ın son bölümünü tahsis ettiği, Jean-Paul Sartre'ın insan-merkezli tarih kavrayışı ile...

Konumuz açısından ilk polemik bizi burada daha fazla ilgilendiriyor.

Lévi-Strauss'a göre "ilkel" ve modern insanın temel düşünce süreçleri arasında bir fark yoktur; "ilkel" (ya da "yaban") insan da modern kadar rasyonel düşünebilmektedir,[13] bilime yatkındır. Fark daha çok gevşek bir tarzda Türkçe'ye "ham" olarak çevirebileceğimiz –ve modern insanın da pekâlâ yetili olduğu: özellikle sanat yapıtlarına dikkati çekmektedir Strauss– yaban düşünce ile ideoloji ve bilim katmanlarının girişim yaptığı, "sıcak"[14] toplumların üretkenliğe yönelik "evcil" düşünce arasındadır.[15] Ancak bu fark da niteliksel değil, nicelikseldir.

12 Bkz. http://www.routledge-ny.com/ref/modfrenchthought/levistrauss.PDF

13 "İnsanlığın ayrı ayrı bölümleri arasında kültürel ayrımları olsa da, insan zihninin her yerde bir ve aynı olduğu ve aynı yetilere sahip bulunduğu, belki de antropolojik araştırmaların birçok sonucundan biridir" (Lévi-Strauss, 1986: 31).

14 Bu kavram az ileride ele alınacak.

15 Nitekim kitabın Fransızca başlığı da bu bakımdan açıklayıcıdır. "Pensée sauvage", Fransızca "yaban düşünce" anlamına geldiği kadar, hercai menekşeyi de imlemektedir. Espri, Avrupa folk taksonomisindeki, bir taç yaprağın iki çanakyaprak, iki taç yaprağın birer çanak yaprak üzerine yerleştiği, iki taç yaprağın ise tek bir çanakyaprağı paylaştığı menekşenin, iki üvey kızını tek bir iskemleyi paylaşmak zorunda bırakan, iki öz kızına birer iskemle veren, kendisi ise iki iskemleye yerleşen üvey ana öyküsü arasında kurulan koşutluğa gönderme yapmaktadır. Avrupalı halklar ile Avrupalı-olmayanların folk taksonomilerinin temel mantıkları arasında gerçekten de bir fark yoktur!

> "Yaban düşünce, bizim düşüncemizle aynı anlamda ve aynı biçimde mantıklıdır, ama ancak bizim düşüncemizin aynı zamanda hem fiziksel, hem anlambilimsel özellikler gördüğü bir evreni tanımaya yöneldiği zaman mantıklı olduğu gibi. Bu yanlış anlama giderildikten sonra, Lévy-Bruhl'ün düşündüğünün tersine, bu düşüncenin duygusallığın değil, usun yollarını izlediği, karışma ve katılmayla değil, ayrımlar ve karşıtlıklarla işlediği gene de gerçektir" (Lévi-Strauss, 1984: 283).

"Yaban" halkların avantajı, düşünce sistemlerinin izlenmesinin daha kolay oluşunda yatmaktadır.

Lévi-Strauss, insan düşüncesinin gerisinde düzenlemeye, sınıflandırmaya yönelik evrensel bir itim olduğundan hareket eder. Bu hem "yaban" hem de modern insan için geçerlidir. Sınıflandırma, kaosu aşmaya yöneliktir. "İlkel"ler, kuşkusuz, ellerindekiyle yetinmek zorundadır; çabaları bu açıdan bir "yap-takçı"dan (*bricoleur*) farksızdır. Elindeki çakmaktaşıyla dalı yontar, ucuna kartal tüyü yerleştirir; ya da bir temayı bir mitostan diğerine taşırken tersine çevirir. Yaptığı "somutun bilimi"dir belki, ama hiçbir zaman (örneğin Malinowski'nin varsaydığı üzere) gereksinimlerinin yönetimi altında değildir. Tersine, birkaç dizinin unsurlarını birbirleriyle ilişkilendirip zıtlıklar oluşturduğu [örneğin "dişil-ay-gece/eril-güneş-gündüz" (1984: 88)] son derece karmaşık sınıflandırma sistemleri (ya da ritüel sistemler) kurmasını, son derece gelişkin kozmolojiler oluşturmasını bilmiştir. ["Bu nedenle," diyor Lévi-Strauss (1984: 63) "ilkellik konusunda edindiğimiz bu geleneksel imgenin değişmesi gerekir. 'Yabanıl' hiçbir zaman ve hiçbir yerde bizim çoğu kez tasarlamaktan hoşlandığımız şu hayvanlık koşulunu ancak aşmış, hâlâ gereksinim ve içgüdülerinin tutsağı olmaktan kurtulamamış varlık olmamıştır kuşkusuz, şu duygusallığın egemenliği altında, şaşkınlık ve katılım içinde boğulmuş bilinç de olmamıştır."] Ne ki, gerek *Totemimse*, gerekse *Pensée sauvage*'da geliştirdiği fikirlerin yanlış anlaşılmasını engelleyecek uyarıyı, daha sonraki, CBS radyo dizisinde yayınlanan söyleşilerinde "tavzih" edecektir:

> "Hemen burada bir yanlış anlamayı gidermek istiyorum. Bir düşünce yolunun bir yandan çıkarsız, öte yandan zihinsel olduğunu söylemek, hiç de bu yolun bilimsel düşünceye eşit olduğu anlamına gelmiyor. Kuşkusuz bu bir açıdan değişik, diğer açıdan geri olarak kabul edilebilir. Değişiktir, çünkü amacı, mümkün olan en kısa yollarla evreni genel olarak kavramaya erişmektir – ve yalnızca genel değil, fakat *bütünsel* (abç.) olarak kavramaya. (...) Bu adım adım ilerleyerek çok sınırlı görüngüleri açıklamaya çalışan, oradan da başka tür görüngülere geçen bilimsel düşünce ile bütünüyle çelişir. (...) Dolayısıyla yaban düşüncenin bu bütünselci isteği bilimsel düşüncenin işlemlerinden çok farklıdır" (Lévi-Strauss, 1986: 29).

Lévi-Strauss'a göre insan zihni, bilinçdışı bir tarzda zıtlıklar oluşturacak şekilde işlemektedir. Çünkü insan aklı doğanın (ya da toplumsal yaşamın) değişiminin süregenliğinin her bir momentini kavrayamaz. Süregenliği kavramanın bir yolu, onu zıt kutuplar halinde ayrıştırmaktır: gece-gündüz, yaşam-ölüm, dişil-

eril, sıcak-soğuk, çiğ-pişmiş, doğa-doğaüstü... Ancak bundan sonradır ki, zıtlar arasındaki çelişki bir orta terim aracılığıyla çözümlenecektir. Örneğin yaşam-ölüm zıtlığı din, ben-öteki zıtlığı kadınların mübadelesi, doğa (insan-altı)- kutsal dünya (insan-üstü) zıtlığı kültür tarafından dolayımlanıp aşılmaktadır. Bu, onun yapısal dilbilimden devraldığı bir düşüncedir ("ayırt edici özellikler": Ronald Jacobson'un b/p, d/t, g/k sesleri arasında varolduğunu gösterdiği karşıtlık; bkz. Özbudun, Şafak, Altuntek: 2007: 189-190). Bu mülahazalarını en yetkin biçimde, mitos incelemelerinde geliştirir...

Mitoslar neyi anlatır?

Yazarın dört ciltte topladığı *Mythologiques*'i [*Le cru et le cuit* (Çiğ ve Pişmiş - 1964); *Du miel au cendres* (Baldan Küle - 1967); *L'Origine des manières de table* (Sofra Adabının Kökeni - 1967); ve *l'Homme nu* (Çıplak İnsan - 1971)] çoğunluğu Kuzey ve Güney Amerika halklarından derlenmiş 813 mitos ve mitos versiyonunun yapısal analizini gerçekleştirmektedir.[16] Ancak bunu "nasıl" yaptığına bakmadan önce Lévi-Strauss'un mitosları neden önemsediğini görmek gerek.

Lévi-Strauss için mitos önemlidir, çünkü insan aklının işleyişinin en saf, en girişimsiz halini gözler önüne sererler. Mitos, her şeyden önce insanın evreni anlama aracıdır, ya da ona "evreni anladığı yanılsamasını vermiştir" (1986: 29). Bu bakımdan mitosların "neyi" anlattıkları değil, nasıl inşa edildikleri, daha doğrusu kendilerini nasıl inşa ettikleri önemlidir. Mesaj, bu inşanın gizli "planı"nın ifşasında açığa çıkacaktır. "Mitos bir şeyden söz etmez, o tinin bir kategorisi, düşüncenin birincil ve en derin ifadesidir," diyor Deliège (2001: 120). Ve Lévi-Strauss'un deyişiyle "insanların mitoslarında nasıl düşündüğünü gösterme iddiasında değiliz, mitosların, onların haberi olmadan insanlarda nasıl düşündüğünü gösterme niyetindeyiz" (akt. Deliège, 2001: 118). Bir başka deyişle, mitosların anlattıkları öyküler ya da bu öykülerde ortaya çıkan unsurların neleri simgeledikleri değildir, önemli olan. Önemli olan, mitosun bilinçdışı inşa mekanizmalarının deşifre edilebilmesidir.

Bu ise, mitosu farklı bir düzleme (sosyolojik, psikolojik vb.) tercüme etmeksizin, doğrudan kendi terimlerini kullanarak yapılabilir ancak. Lévi-Strauss için bu deşifrasyonun tekniği, bir kültür havzasındaki mitosların senkronik ve üst üste okunmasından ibarettir. Çünkü her mitos, en küçük anlam birimlerinden, yani "*mitem*ler"den (dilbilimdeki "fonem"den esinlenerek imal edilmiş bir terim) oluşmaktadır ve bir mitosun farklı varyantlarının eşzamanlı tahlili, bi-

16 Ne ki Lévi-Strauss'un mitoslara olan ilgisi ne *Mythologiques* ile başlar [Orijinali İngilizce olan ve *Anthropologie structurale*'e aldığı, üç Grek mitosu (Kadmos, Oedipus ve Antigone) üzerine "The Structural Study of a Myth" (Bir mitosun yapısal incelemesi) başlıklı makalesi 1955 yılına tarihlenmektedir örneğin. (Lévi-Strauss, 1963: 206-231) *La pensée sauvage*'da sık sık mitoslar konusuna döner...] ne de onunla sona erer. 1975'te yayınlanan *La Voie des Masques* (Maskelerin yolu) ile 1985'te çıkan *La Potière jalouse* (Kıskanç çömlekçi) da mitos irdelemeleridir.

ze onları oluşturan (kolektif) aklı deşifre edecektir. Çünkü bu akıl, mitemlerin sırasını değiştirerek, tersine çevirerek, yeniden dizilime tâbi tutarak, birbirine ikame ederek işlemektedir ve senkronik analiz nihayetinde, mitos grubunun dolayımladığı temel çelişkiyi açığa çıkartır. Çünkü her mitos, verili bir toplumda içkin temel bir çelişki ya da paradoksu dolayımlama aracıdır.

> "Lévi-Strauss ilkel mitosları bir dizi 'üst üste bindirilmiş' yaygın eğreltileme ve analojiler olarak görmekteydi. Her bir mitos bir dizi iç içe analoji terimleri çerçevesinde bir sorun ya da temalar setini kodlar, mitin esas amacı, bir analojinin diğerine dönüşümü ya da tercümesini sağlamaktır. (...) *Mythologiques*'in arkasında yatan temel hipotez, mitosların bir mitosun diğerine dönüşmesi süreciyle oluştuğudur. Her bir mitos, unsurların kaleydoskopik bir yeniden düzenlenişinin, bir mitosun diğerine dönüşmesini sağlayan bir dizi mantıksal ikame ve değişimin sonucudur (*yaptakçı* eğreltilemesi burada da geçerlidir). Lévi-Strauss için mitosların kendi başlarına bir anlamı yoktur, anlam ancak birbirleriyle ilişki içerisinde oluşur ve bu nedenle de birinden diğerine dönüşüm süreçleri içerisinde incelenmelidirler."[17]

Böylelikle Güney Amerikalı Ge'lerin ateşin kökenine ilişkin olarak anlattıkları, kayınbiraderi tarafından sarp bir kayanın üzerinde yuva yapmış bir çift yavru makav'u avlamak üzere götürdüğü Botoque'un öyküsü, *Le Cru et le cuit*'de farklı versiyonlarıyla işlenmektedir. M7 versiyonunda, Botoque eğreti bir merdivenle kayalara tırmandığında yuvanın içinde sadece iki yumurta bulacaktır. Kayınbiraderi yumurtaları ister, ancak Botoque onları attığında taşa dönüşerek kayınbiraderinin elini keserler. Öfkelenen kayınbirader, merdiveni çekerek Botoque'u kayanın tepesinde bırakır. Botoque aç ve susuzdur, kendi dışkısıyla beslenmek zorunda kalır. Sonunda altından ok ve yaylı, bir sürü av hayvanı taşıyan bir jaguarın geçtiğini görür, ancak korkusundan ses edemez. Botoque'un gölgesini fark eden jaguar, merdiveni kayaya dayayarak onu aşağıya davet eder.

M12 versiyonunda ise Botoque merdivene tırmanmakta, ama kayınbiraderine yuvanın boş olduğu yalanını söylemektedir. Kayınbirader sabırsızlanınca Botoque ona bir taş atar, taş yumurtaya dönüşür.

M7 ve M8'de Botoque kendi dışkısını yerken, M9, M10 ve M11 versiyonlarında yuva üzerinde uçuşan kuşların dışkıları üstüne başına bulaşır. Botoque M9, M10, M11 ve M12'de jaguara teşekkür için makavları verirken, M7 ve M8'de vermez, vb. Her durumda mitosun sonunda Botoque jaguardan ateşi çalarak insanlara iletmektedir.

Lévi-Strauss, ardından bu mitos grubunu, komşu Bororoların yağmur suyunun kökeni üzerine mitos grubuyla karşılaştırır. Ve bu mitos gruplarının birbirlerinin dönüşmüş hali olduğunu söyler: birinci gruptaki ateş yağmur suyuna dönüşmüştür.[18]

---

17 http://www.routledge-ny.com/ref/modfrenchthought/levistrauss.PDF

18 http://www.routledge-ny.com/ref/modfrenchthought/levistrauss.PDF

Bir üçüncü grup ise, etin kökeni üzerinedir ve bu kez, kadın mübadelesi yoluyla hısım oldukları insanlarla çelişkiye düşen insanüstü kahramanlarla insanların ilişkisini anlatır. İnsanlar, aldıkları kadınlara karşılık onlara yiyecek vermeyi reddedince kahramanlar tarafından yaban domuzlarına dönüştürülürler.

İlk grup ile üçüncü grup arasındaki ilişkiye bakıldığında, birinci grupta iki karakteristik ilişki tipi açığa çıkmaktadır: 1. İnsan kahramanlar/jaguar, 2. iyicil hayvan/insan. İkinci grupta ise bu ilişkiler tersine dönmüştür: 1. İnsanüstü kahramanlar/insan ve 2. kötücül insan/hayvan. İnsan kâh kahraman, kâh kurban pozisyonundadır. Ancak tüm varyasyonlar içerisinde ortak bir şemayı deşifre etmek, mümkündür: çeşitli biçimleriyle mitoslar kültürün doğa (insan-altı) ile kutsal (insan-üstü) arasındaki dolayımı sağladığı üzerinedir; yani mitos temel bir sorunu çözüme kavuşturmakta, kültürel bir varlık olarak insanın hayvan ile insanüstü arasındaki dolayımını sergilemektedir (Deliège, 2001: 121-122).

Lévi-Strauss ve tarih: Siyasal ataletin arka planı mı?

Mitos (ama aynı zamanda genelde kültür) üzerine görüşleri, Lévi-Strauss'un tarih konusundaki ikirciminin genel çerçevesini çizmektedir. Lévi-Strauss kültürel görüngülere *ahistorik* yaklaşmakla eleştirilmiştir; bu eleştiriyi haklı çıkartacak ifadeleri de ender değildir. Örneğin,

> "Budunbilimci tarihe saygı gösterir, ancak ona ayrıcalıklı bir değer vermez. Kendi araştırmasını bütünleyen bir araştırma olarak düşünür onu; insan toplumlarının yelpazesini biri zaman içinde açar, öbürü uzam içinde. Aralarındaki farksa sanıldığından da küçüktür, çünkü tarihçi silinip gitmiş toplumların görüntüsünü kendileri için şimdiki zaman olmuş dakikalardaki biçimiyle yeniden belirlemeye çabalar, budunbilimciyse zaman içinde bugünkü biçimlerden önce gelmiş tarihsel evreleri yeniden kurmak için elinden geleni yapar" (Lévi-Strauss, 1984: 271-72).

Tarihten söz ettiğinde, deyim yerindeyse onun "hakkını verdiğinde" de bu, onu etnolojinin hizmetine koşmak içindir. Lévi-Strauss'a (1963: 18) göre tarih ile etnoloji arasındaki fark konuları (her ikisi de toplumsal yaşamı incelemektedir), amaçları (her ikisi de insanı daha iyi anlamayı hedefler) hatta ya da yöntemlerinde değil, tamamlayıcı perspektiflerinin seçiminde yatmaktadır: "Tarih verilerini toplumsal yaşamın bilinçli ifadeleriyle ilintili olarak örgütlerken, antropoloji onun bilinçdışı temellerini inceleyerek ilerler." Yine de antropolojinin analiz tekniği, yani senkronik analiz tarihten yararlanmazlık edemez: "Yalnızca tarih, dönüşüm halindeki kurumları göstermekle pek çok tezahürün altında yatan ve bir dizi olay boyunca kalıcı kalan yapıyı soyutlama olanağını verir" (Lévi-Strauss, 1963: 21).

Lévi-Strauss için sayısız olan-biten arasında tarihçinin yaptığı bir seçim ve sunum olduğuna göre hiçbir zaman nesnel bir gerçeklik değil, bir kurgudur; do-

layısıyla da "tarih hiçbir zaman tarih değildir, birileri için tarihtir"[19] (Lévi-Strauss 1984: 273).

Ancak bu, salt bir yöntem sorunu değildir; biraz daha yakından bakıldığında, Lévi-Strauss'un toplumları –jeoloji modelinde kurgulanmış– bir senkroni olarak gördüğü göze çarpacaktır. Jeolojinin, aralarında milyonlarca yıl fark olan oluşumları birarada gözlemlemeye olanak sağladığı gibi, psişik evrenin temel özellikleri eşzamanlı bir varoluş sergilemektedir[20] (Leach, 1985: 19-20).

Blunden (2008), Lévi-Strauss'un tarih konusundaki bu eleştirelliğini, onun Jean Paul Sartre ve özellikle de onun Cezayir Bağımsızlık mücadelesine yönelik tutumu karşısında siyasal bir tavır olarak nitelemektedir. Bu yorum biraz zorlama gözükse de, Sartre ile Lévi-Strauss arasında, *Yaban Düşünce*'nin son bölümünde ifadesini bulan polemiği, Cezayir'in bağımsızlık mücadelesi ve bu mücadelenin Fransız entelijensiyası nezdindeki yansımaları bağlamından soyutlamak mümkün gözükmemektedir.

Sartre'ın Cezayir'in bağımsızlığından yana net ve militan tavrı biliniyor. Buna karşılık Lévi-Strauss'un tutumu ise, Comité d'Action'daki (Eylem Komitesi) ılımlı aydınların uzlaşmacılığıyla bağdaşır gözükmektedir. Bu tutumundan bir kez, Ağustos 1955'teki Fransa'daki Cezayirlilerin barışçıl gösterisinin bir katliamla sonuçlanması üzerine ayrılarak, Cezayir'in kendi kaderini tayin etmesini destekleyen bir çağrının altına imzasını koymuştur. Ne ki, bu tutumuna ilişkin pişmanlığını 1993'teki bir söyleşisinde, 1990'lardaki iç savaşın Cezayirlilerin özyönetime hazır olmadığını gösterdiğini söyleyerek vurgulayacaktır (Blunden, 2008). Üstelik bu "ilk pişmanlık" da değildir. 1980'lerde gerçekleştirilen bir söyleşideki şu sözleri ilginçtir:

> "Hiç kuşku yok ki sömürgelerin tasfiyesini ve etnologların incelediği halkların bağımsızlığını şiddetle savunuyordum. Ama bugün, haklı olduğumdan pek emin de-

19 "İnsan Fransız Devrimi'nin tarihini yazmayı düşünür düşünmez, bu tarihin aynı zamanda ve aynı sıfatla hem devrimcinin hem de soylunun tarihi olamayacağını bilir (ya da bilmesi gerekir)" (Lévi-Strauss, 1984: 273).

20 Öte yandan, Lévi-Strauss "değişim" sorunuyla, tarihi ilga edip olayları devrî bir örüntü haline dökme eğiliminde, bu nedenle de yapısal analize daha yatkın olan "soğuk" ("ilkel") toplumlar ile, sürekli akış ve değişim halindeki "sıcak" toplumlar arasında ayırım yaparak başa çıkmaya çalışmaktadır (Kuper, 1999: 173). Georges Charbonnier'nin *Conversations With Lévi-Strauss*'unda (Lévi-Strauss'la Söyleşiler) "ilkel toplumlar"ı, iç düzenlemeleri her şeyden önce azami bir denge ve birliği sağlamaya yönelik olan toplumlar olarak tanımlar. Bu toplumlar herhangi bir birey ya da grubun dışlanmasını, iç bölünmeleri, dolayısıyla da herhangi bir siyasal ya da iktisadi iktidar odağının oluşmasını engelleyecek tarzda, asgari bir *entropi*yle işlemektedir. Buna karşılık Batılı toplumlar büyük miktarlarda enerji tüketerek büyük miktarlarda işi açığa çıkartırlar. Bunlarda yönetenlerle yönetilenler, karar alıcılarla üreticiler arasındaki gerilim, motor gücü oluşturmaktadır. Lévi-Strauss, bu tip toplumların yazının ortaya çıkması, yerleşik tarımın gelişmesi, kentsel örgütlenme, nüfus yoğunlaşması, ayrı bir iktidar alanının biçimlenmesi ve nihayet insan çalışmasının birikim ve müzakereye tâbi bir artı üretmesi koşullarında ortaya çıktığını belirtmektedir. Böylesi toplumlar sınırları öngörülemez değişimlere mahkûmdur ve dengeyi ancak devinim, yani sürekli artan teknolojik gelişme içerisinde sağlarlar. Mevcut küresel hegemonyaları bu mantığa dayanmaktadır (Hénaff, 1998: 34-35).

> gilim; en azından bütün açılardan... Etnologların ilgilendiği halklar, yani etnik azınlıklar bugün –kuşkusuz ulusal egemenliklerini kazanmış toplumlarda– genellikle sömürgeci dönemdekinden daha trajik bir durumdadır. Vietnam'daki Montagnard'ları bir düşünün..." (Blunden, 2008).

Siyasal angajmanları açısından Franz Boas'dan[21] el almış bir entelektüel için tuhaf bir geri adım... Ancak 1968 olaylarıyla ilgili aşağıdaki görüşlerle birlikte ele alındığında, Lévi-Strauss'un yapısalcılığı ve özellikle de ahistorik tutumunun, onun siyasal duruşunda da bir çeşit "atalete" yol açtığını düşünmemek elde değil:

> "İlk merak anı geçtiğinde, tuhaflıklar bezginlik verdiğinde Mayıs 1968 bana çok itici geldi. (...) Çünkü barikat yapmak için ağaç kesmeyi (ağaçlar yaşamdır, saygı gerektirir), herkesin malı ve sorumluluğu olan kamusal alanları çöplüğe çevirmeyi, üniversite binalarını ya da diğerlerini duvar yazılarıyla donatmayı kabul edemiyorum. (...) Mayıs 1968, benim için üniversitede uzun zaman önce başlamış bozulmanın bir basamak daha ilerlemesidir" (akt. Deliège, 2001: 26).

* * *

Lévi-Strauss'un görüşlerindeki radikal idealizm kimi Marksistlerin (örneğin Claude Meillassoux) yoğun eleştirilerinin hedefi olurken, Louis Althusser'in öncülüğünde, özellikle Fransız Marksist antropolojisinde Marx ile Lévi-Strauss'un görüşlerini bağdaştırma (yapısal Marksizm) yolunda çalışmalar ağırlık kazandı.

Ancak bu durağan, bilimsici çerçeveye esas meydan okuma, Fransız düşün yaşamında 1960'lı yıllardan itibaren boy veren "post-yapısalcı" itirazdan gelecekti. Post-yapısalcılar bir yandan her türlü çözümleme girişimini *eğreltilemeye* dönüştürüp (Barthes) her söylemi "metinler arasında herhangi bir metin" olarak tanımlamakla (Derrida) yazarın yetkesini sıfırlamakta, bir yandan da insan aracılığı (*agency*) vurgusuyla (Bourdieu) yapısalcılığın statikliğine vurmaktadır. Dahası, "sınıflandırma" insan aklının evrensel bir yüklemi değil, bir iktidar formudur (Foucault). Post-yapısalcı eleştiri, Lévi-Strauss'un yapıtını kısa bir sürede (geç) modernitenin anıtsal bir *özeti*ne, son "Büyük Anlatı"ya dönüştürecek, hatta onu yaşamı boyunca kaçındığı bir tutumla, Batı-merkezcilikle eleştirecektir. Böylelikle, örneğin "ikili zıtlıklar"ın tüm İnsanlığın ortak düşünce kalıbı değil, bir Batı yaratısı olduğuna ilişkin önermeler sıkça yenilenecektir (Schneider)...

Böylelikle antropolojinin insanı, edimlerini, dünyasını anlama çabasında yarım yüzyılı aşkın süredir egemen olan "organik model"i tahtından indirerek "lingüistik/göstergebilimsel model"i ikame eden yapısalcı çerçeve, bizatihî lingüistiği/göstergebilimi eğreltilemeler alanına dâhil eden yapıbozumcu yaklaşım tarafından ilga edilecektir... Geriye...

---

21 BM için hazırladığı *Irk ve Tarih* broşürü Büyük ölçüde Franz Boas'ın görüşlerine dayanmaktadır.

Geriye, Académie Française'in "Ölümsüzler Listesi"ne adını yazdıran, Legion d'honneur, Ulusal Liyakat, Akademik Palmiye, Sanat ve Edebiyat, Belçika Kraliyet, Brezilya Güney Haçı, Doğan Güneş, Altın ve Gümüş Yıldız, Brezilya Bilimsel Liyakat nişanlarının sahibi bir "hoş seda" kalır...

KAYNAKÇA

Applebaum, Herbert A. (der.) (1987) *Perspectives in Cultural Anthropology*, Albany: State University of New York.

Barnard, Alan J. (2001) *History and Theory in Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.

Blunden, Andy (2008) "Anti-Historicism and the Algerian War", http://home.mira.net/~andy/works/levi-strauss.htm

Deliège, Robert (2001) *Introduction à l'anthropologie structurale. Lévi-Strauss aujourd'hui*, Paris: Editions du Seuil.

Hénaff, Marcel (1998) *Claude Lévi-Strauss and the Meaning of Social Anthropology*, Minneapolis ve Londra: University of Minneapolis Press.

Kuper, Adam (1988) *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*, Londra ve New York: Routledge.

Laplantine, François (2001) *L'anthropologie*, Paris: Petit Bibliothèque Payot.

Leach, Edmund R. (1985) *Lévi-Strauss*, İstanbul: Afa Yayınları.

Lévi-Strauss, Claude (1963) *Structural Anthropology*, New York: Basic Books.

— (1984) *Yaban Düşünce*, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.

— (1985) *Irk ve Tarih*, İstanbul: Metis Yayınları.

— (1986) *Mit ve Anlam*, İstanbul: Alan Yayıncılık.

— (1994) *Hüzünlü Dönenceler*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

— (2002) "A Jivaro Version of *Totem and Taboo*", içinde M. Lambek, *A Reader in the Anthropology of Religion*, Blackwell Publishers.

Özbudun S. B. Şafak, S. Altuntek (2007) *Antropoloji. Kuramlar, Kuramcılar*, Ankara: Dipnot Yayınları.

Piaget, Jean (1982) *Yapısalcılık*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Web Kaynakları:

"Claude Lévi-Strauss", http://fr.wikipedia.org/wiki/Claude_L%C3%A9vy-Strauss.

"Levi-Strauss, Claude. Anthropologist", http://www.routledge-ny.com/ref/ modfrenchthought/levistrauss.PDF.

"Lévi-Strauss: Anthropologie structurale", Les Fiches de Lecture de la Chaire D.S.O., http://www.cnam.fr/ lipsor/dso/ articles/fiche/levy_strauss.html.

"Toplumsal bilimlerde kriz mi?"*

*İbrahim Kuran***

Geçtiğimiz Aralık ayında (9-11 Aralık 2009), Türk Sosyal Bilimler Derneği'nin düzenlediği Ulusal Sosyal Bilimler Kongrelerinin onbirincisi Ankara'da ODTÜ yerleşkesinde gerçekleştirildi. İki senede bir mutat olarak yapılan bu toplantılarda –her ne kadar '80 darbesi sonrası, dokuz sene süreyle sekteye uğrasa da– bilimsel bilginin yaygınlaşması ve toplumsallaşması hedefleniyor. Farklı disiplinlerden ve ekollerden akademisyenlerin ve araştırmacıların biraraya geldiği kongrenin, bu seneki temel gündemlerini ve meselelerini belki de şu şekilde özetlemek mümkün: Türkiye'de iktisat ve emek tarihi, emeğin güncel halleri; kapitalizm çözümlemeleri, neo-liberal politikalara ve süreçlere dair eleştiriler, bunun yanında/karşısında geliştirilen sosyal politikalar, son dönemde çokça tartışılan kentsel dönüşüm meseleleri; ulus-devlet ve egemenlik, devlet ve toplum ilişkileri; güncel ve tarihî perspektiften eğitim meseleleri; "Kürt sorunu" ve milliyetçilikler; toplumsal cinsiyet sorunları; medya'da hâkim olan ve yadsınan söylemler/ideolojiler. Kongrede dikkat çeken temaların, daha önce Türkiye akademyasınca pek de çalışılmamış olması hasebiyle, barınma hakkı, mekân siyasaları, şiddet ve siyaset ilişkileri, estetik emek gibi emeğin güncel halleri, olduğu söylenebilir. Her ne kadar kongrede, ilk bakışta, tematik açıdan büyük bir çeşitliliğin varolduğu ileri sürülebilirse de, temel olarak kongreye hâkim olan paradigmanın politik-iktisat (eksenli eleştiriler) olduğunu söylemek hata olmaz sanıyorum. Nitekim, bu kongrede, ucundan kıyısından dokunmadan, politik-iktisadi alan dışında kalan oturumların sayıca az olduğu ileri sürülebilir. Tabii, kongrenin çağrı metninden başlayarak politik iktisadi perspektiflerin bu kongre

(*) Bu yazının kısaltılmış ilk hali, 26 Aralık 2009'da Bianet'te yayınlanmıştır, http://www.bianet.org/bianet/biamag/119122-toplumsal-bilimlerde-kriz-mi

(**) Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk Enstitüsü.

için temel eksen olduğunun belirtilmiş olması, bir tercih sebebidir. Bu yazıda, bu tercih doğrultusunda, kongrede 'içeride-dışarıda tuttulanlar' ya da 'içeride-dışarıda kalanlar' ve bunun yanında toplumsal bilimlerde bilgi üretimine farklı yaklaşımlar hesaba katılarak, 11. Sosyal Bilimler Kongresinin genel bir değerlendirilmesi yapılacaktır.

TSBD Başkanı Galip Yalman'ın bundan on iki sene evvel ileri sürdüğü *kentlerarası [akademik] kopukluğun* giderilmesinde bu kongrelerin etkin bir işlev görmemesi durumu, hâlâ geçerliliğini koruyor sanırım (Yalman, 1997). Nitekim, Ankara ve Anadolu'daki üniversitelerden yoğun denebilecek bir ilgi varken, Boğaziçi, Sabancı, Koç ve Bilgi gibi İstanbul üniversiteleri kongreye bu sene de büyük rağbet göstermediler – tabii hiç ilgi yoktu denemez. Galip Yalman, bir yandan, bu durumu 'birinci lig'de oynayan üniversitelerdeki öğretim ve araştırma görevlilerinin bu toplantıları yeterli görmeyişleri olarak yorumlamış ve bu üniversitelerin akademik terakki için yabancı dilde yapılan toplantıları tercih ettiğini ileri sürmüştü. Bu tesbite katılmakla birlikte, ben, İstanbul üniversitelerinin bu toplantılara düşük katılımını, üniversiteler arasındaki *ekol* ve sosyal bilimlere yaklaşım farklılığı ile açıklıyorum. Bilhassa, Boğaziçi Üniversitesi - Sosyoloji Bölümü, Sabancı Üniversitesi ve Bilgi Üniversitesi - Kültürel Çalışmalar bölümlerinde hâkim olan eleştirel yaklaşımlar ve sosyo-kültürel antropoloji akımlarının dikkate alınması, ki bu yaklaşımlar zaman zaman ortodoks politik-iktisadi perspektifler tarafından marjinalize edilebiliyor, bu kongreye düşük katılımı bir parça izah edebilir diye düşünüyorum. Bu minvalde verilebilecek örnek, son kongrede düşünce tarihi, edebiyat kuramları, psikalaniz, bellek, travma, aidiyet ve öznellik çalışmaları gibi alanlarda –ve genel olarak sosyokültürel antropolojinin önerdiği disiplinlerarası perspektiflerle– son derece az bildiri sunulmuş olmasıydı. Kongreye, bu üniversitelerden katılımın az olmasını –daha kategorik düşünecek olursak– yapısalcı ve post-yapısalcı, modernist ve postmodernist akademik anlayışlar arasındaki farklılıklardan kaynaklanmakta olduğunu söyleyebiliriz, sanıyorum.

Nitekim, bu akademik algı farklılığı kongrenin son oturumu olan "Toplumsal Bilimlerde Kriz mi?" başlıklı panelde de ortaya çıktı. Bu son oturumda, Nükhet Sirman, Zafer Toprak ve İşaya Üşür, bahsi geçen farklı ekollerin temsilcileri olarak bu soruya yanıt vermeye çalıştılar. Zafer Toprak'ın sunumunun ardından, Nükhet Sirman'ın bu sunuma verdiği yanıt, Boğaziçi Üniversitesi'ndeki iki farklı yaklaşımı yanyana ya da karşı karşıya getirdi. Konuşmasına, son dönemde yeniden ivme kazanan küresel tarih anlayışının önemi ile başlayan Atatürk Enstitüsü Direktörü Prof. Zafer Toprak, temel olarak sosyal bilimlerdeki krizin, postmodern yaklaşımların akademiye girmesi ile başladığını öne sürdü. 19. yüzyılda toplumsal bilimlerin ayrışmasına, ilerleyen zamanlarda Marx-Weber-Durkheim çizgisinin kaybolmasına, dünya savaşlarının etkisine ve 1950'lerde nüve veren Amerikanlaşma eğilimlerine [ve buna bağlı olarak sosyal bilimlerin

tarih'ten arındırılmasına] değinen Toprak; 1970'lerde Hayek ve Friedman'a Nobel verilmesi ile akademide daha da kuvvetlenen neo-liberal yaklaşımların, toplumsal bilimlerde krize sebebiyet verdiğini öne sürdü. 1980'deki linguistik dönüşüm ile, postmodern paradigmaların mikro, kalitatif ve kültürel ağırlıklı çalışmaları öne çıkardığını; tarihsel'in yerine güncel'in oturduğunu, etnisite ve dinsellik çalışmalarının hız kazandığını ve bu durumun makro, yapısal ve toplumsal ağırlıklı çalışmaları gölgede bıraktığını söyledi. Toprak, ayrıca, aşırı rölativist yaklaşımların, "herkesin kendi gerçeğinin olması" saiki ile hakikat ve nedensellik arayışlarını sonlandırdığına, toplumsal bilimler içinde yasalar bulma ihtimalinin zayıfladığına ve postmodern durumda kurgularla yetinildiğine işaret etti. Toprak, bu durumu "bilimsel deformasyon" olarak değerlendirdi. Zafer Toprak'ın bıraktığı yerden söze devam eden Boğaziçi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü Profesörü Nükhet Sirman konuşmasına '80'lerdeki linguistik dönüşümden bahsederek başladı. 1980 sonrası bilgi üretme biçimlerine akademi içerisinden ciddi eleştiriler geldiğine değinen Sirman, bilgi üretimi ile mevcut iktidarlar arasındaki ilişkiye dikkat edilmesi gerektiğini söyledi. Bilimsel bilginin hangi iktidarları pekiştirdiğinin, hangi iktidarları yadsıdığının farkında olmak gerektiğini; yapısal yaklaşımların yapı içindeki iktidar ilişkilerini, ifade ve irade biçimlerinin üstünü örttüğünü; bu yüzden yapıların yanında aktörleri de hesaba katmak gerektiğini belirtti. "Değişim her zaman kriz midir?" diye soran Sirman, son otuz-kırk yılda ağırlık kazanan toplumsal cinsiyet çalışmaları ve postkolonyal teori gibi eleştirel yaklaşımların önemini hatırlattı. Feminist bir perspektifle, mevcut yapıların içine sinmiş olan patriarkal hegemonyalara dikkat çekti. Sirman, toplumsal bilimler 'yaparken', varsayımlarımızı dikkatle ortaya koymamız gerekitiğini hatırlattı.

Bu noktada, kongrenin temel eksenini de göz önünde bulundurarak, '80 sonrası yaşanan linguistik dönüşümün hülâsa dökümünü ve Türkiye akademisi üzerindeki tartışmalarını ve dönüşümlerini gözden geçirmenin zaruri olduğunu düşünüyorum. '80'lerdeki linguistik ve kültürel dönüşümün en ciddi sonucunun, pozitivist bilimsellik-nesnellik iddialarının ve buna bağlı olarak açıklayıcı (explanatory) yaklaşımların kıyasıya eleştirilmesi olduğunu söylemek yanlış olmaz sanıyorum. Toplumsal bilimlerde büyük anlatıların ve kanunların salahiyetini kaybettiği bu zeminde, yorumsal (interpretive), anlatısal (narrative), söylemsel (discursive) ve hermenötik perspektifler öne çıktı (Bonnell ve Hunt, 1999). 1960'larda ve 1970'lerde yükselen savaş karşıtı sesler, sivil hak talepleri, kadın hareketleri, '80'lerdeki kültürel dönüşümün gündelik altyapısını hazırladı. Bilhassa, '70'lerin ilk yarısında basılan iki eser Amerika'da toplumsal bilimlerin yörüngesinin değişmesine sebep oldu. Tarih araştırmalarının ve metinlerinin kurgusallığına vurgu yapan, Hayden White'ın *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* ve kültürlere metinsel/semiyotik yaklaşımı öneren Clifford Geertz'in *The Interpretation of Cultures* metinleri Ame-

rikan akademisinde bu dönemde büyük yankı uyandırdı. Bu dönüşüm dolayımında, Barthes, Bourdieu, Derrida, Foucault'nun düşünceleri ve metodları toplumsal bilimlerin son otuz yıldaki seyrinde azımsanmayacak derecede etkili oldu. Sovyetler Birliği'nin çökmesi üzerine ortodoks Marksist paradigmalara olan itimadın –belki daha gündelik düzeyde– sarsılması ile, '80'lerde başlayan linguistik ve kültürel dönüşümün nüfuzu derinleşti. 'Postmodern itiraz', toplum/toplumsal tanımlamalarının cazibesini yitirmesine sebebiyet verdi. Bu bağlamda, iktisat matematikselleşerek, psikoloji ise biyolojikleşerek diğer toplumsal bilim disiplinlerinden izole hale geldiler. Sömürge-karşıtı, feminist ve gay-lezbiyen mücadeleleri başta olmak üzere, çeşitli kimlik siyasetlerinin akademide yer edinmesi kültürel/linguistik dönüşümü hızlandırdı. Buna bağlı olarak, aynı dönemde, farklı disiplinlerin araçlarını ve imkânlarını kullanarak, tahakküm ilişkilerini sorgulayan Kültürel Çalışmalar akademide popülerlik kazandı. Tarihsel/güncel, söylemsel/kurumsal, makro/mikro her türlü iktidar ve asimetri biçimlerini hedef alan, Kültürel Çalışmalar demistifikasyon ve dekonstrüksiyon yaklaşımlarını şiar edindi (Bonnel ve Hunt, 1999). Fakat, bu dönüşüm çerçevesinde hız kazanan gündelik kültür odaklı çalışmalar, kültüralizmin ve postyapısalcılığın radikalleştiği durumlar hariç, toplum/sal olanın reddiyesine girişmedi. Bunun aksine, daha temelden, toplum/sal olanın kurulum ve oluşum biçimleri ile ilgilendi.

Bu tartışmanın Türkiye'deki izdüşümünün ve postmodernizm dolayımında Türkiye akademisinde beliren fay hatlarının, 1996'ta Gulbenkian Komisyonu tarafından yayınlanan *Sosyal Bilimleri Açın* raporuna karşılık olarak biraraya gelen bir grup Türkiyeli akademisyenin çalışmaları üzerine, günyüzüne çıktığı söylenebilir. Bu süreçte, hem *Sosyal Bilimleri Açın* raporu, hem de bu grubun bir sempozyum ile kamuoyuna sunduğu çalışmaları –*Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*– Metis Yayınları'nca kitaplaştırılmıştı. Her ne kadar bahsi geçen sempozyumu homojenleştirerek birkaç satırda özetlemek mümkün olmasa da, en azından şunu söylemek yanlış olmaz: bu grup tarafından, Gulbenkian Komisyonu'nun önerdiği disiplinlerarasılık formülü eleştirilmiş, zaman zaman eklektik bulunmuştu; bununla birlikte, bilhassa liberal bir dayanağı olan çokkültürcülük paradigmasının kimliklere/farklılıklara/azınlıklara "birer küçük ada vermek suretiyle" varolan hiyerarşileri yeniden oluşturduğu savunulmuştu (Günal, 1998: 272). Bahsi geçen sempozyumda, Meyda Yeğenoğlu, disiplinlerarasılık yerine, disiplinlerin sınırlarını zorlamanın gerekliliği üzerine bir vurgu yapmıştı. '80'ler dolayımında beliren toplumsal bilimlere yaklaşım farklılıklarının, her ne kadar teorik düzeyde de olsa, Türkiye'de tartışılmış olması hâkim olan genel varsayımların kaydırılması açısından son derece önemli. Toplumsal bilimlerin kendi önyargılarıyla yüzleşmesi için, post-yapısalcı itirazları da kaale alarak yapılacak, bu nevi teorik ve metodolojik tartışmaların oldukça yararlı olduğu/olacağı kanısındayım.

Takip eden süreçte, '80'lerde beliren kültürel/linguistik dönüşümün Türkiye bağlamında etkileri tartışılmaya devam etti. Tuncay Birkan (2002), "Solun Son Sözü 'Kültürel Çalışmalar' Mı?" makalesinde, bu dönüşüm vesilesi ile popülerlik kazanan Kültürel Çalışmaların sol akademiyi paralize ederek, kayıtsızlığa sürüklediğini iddia etmişti,

> "Başlangıçta Batılı akademik çevrelerde (son on yıldır daha ufak çaplı da olsa bizde de) gayet ufuk açıcı bir hareketliliğe yol açmış, hareketlilik ne kelime, bayağı kızılca kıyamet koparmış politik bir müdahaleyi temsil eden Kültürel Çalışmalar Okulu'nun ve bu müdahalenin *siyaseten doğruluk* ilkeciliğinin bugün artık hegemonik bir konum kazandığını, hayatiyetini ve ilham vericiliğini yitirdiğini, kendi dogmalarını oluşturduğunu ve Sol politikayı, Hollywood filmlerini, pop şarkılarını, televizyon dizilerini, reklamları vs. kim daha zekice analiz edip bunlarda ne gibi 'subversive' içerikler bulacak gibisinden, siyaseten hiçbir etkisi olmayan akademi-içi bir yarışmaya çeviren bu dogmaların aşılması gerektiğini iddia etmek için dolandırıyorum lafı" (Birkan, 2002: 8).

Kültürel çalışamaları hedef alan ve genel olarak postmodern yaklaşımları eleştiren Birkan'ın bu duruşunun –ki benzer yaklaşımlar, bazı sol akademik çevrelerde hâlâ dillendirilmekte– haksız olduğunu düşünüyorum. Farklı teorik ve siyasal perspektifleri görmezden gelen ve Kültürel Çalışmaları sadece popüler/kitle kültür dolayımında yorumlayan bu yazının, akademide '90'lar bağlamında kazanılan farklı politik/güncel hassasiyetleri yadsıdığını söylemek hata olmaz. Belki de 2000'lerin başında görece erken bir dönemde kaleme alınmış olması yüzünden, bu yazının, temel saikini gündelik hayatta varolan her türlü iktidarın sorgulanması olarak konumlandıran Kültürel Çalışmalar yaklaşımlarını görmezden geldiğini ve 2000'lerde Türkiye'de Kültürel Çalışmalar dolayımıyla yürütülen Amerika'nın Irak'ı işgali başta olmak üzere savaş karşıtı ve daha genel anti-militarist mücadeleleri, aile içi şiddete karşı duruşları, tacize ve ayrımcılığa dair söylenenleri ıskaladığını söyleyebiliriz. Nitekim, Necmi Erdoğan (2003), Birkan'a kültürel çalışamalara içeriden bir eleştiri getirerek cevap verdiği makalesinde "peki ama solun son sözü Fazıl Say mı olmalı?" diye sormuş, Kültürel Çalışmaların piyasa mantığının ötesine geçerek, ezilmiş-susturulmuş-dışlanmış madun kesimlerle etkileşime girebildiği ölçüde, toplumsal bilimler içerisinde tarihsel bir misyon üstlendiğine/üstlenebileceğine işaret etmişti. Erdoğan, sorunun failinin Kültürel Çalışmalar olmadığını, çatısı altında bulunduğu akademik kurumların şirket mantığı ile hareket ederek, 'akademik piyasa' içerisinde bu yaklaşımları takip eden bölümleri pazarlaması sonucu, Kültürel Çalışmaların etkisiz hale geldiğini öne sürmüştü. Bugünkü durumda ise, içeriden olmasına gayret gösterilerek yapılacak bir eleştiri, Kültürel Çalışmalar yaklaşımlarınca iktisadi ve kültürel olanın tamamen ayrık tutuluyor olmasıdır.

Kongreye geri dönecek olursak, belki postmodern itiraza bir karşı duruş,

belki de kimlik, aidiyet ve öznellik temalarının hafife alınması sebebiyle, son Sosyal Bilimler Kongresi'nde –Kürt meselesi ve İslâmcılık başta olmak üzere– Türkiye'nin güncel siyasi ortamını ilgilendiren konularda yeterince bildiri sunulmamış olduğunu söylemek hata olmaz. Gündelik toplumsal fay hatlarının daha görünür hale geldiği günümüz siyasi ortamında –Kürt meselesi ve demokratik açılım sebebi ile tekrar tezahür eden "fark yaraları," Ergenekon soruşturmaları vesilesi ile günyüzünde olan cumhuriyetçilik, laiklik, İslâmcılık ve demokratlık dolayımındaki çekişmeler ve kırılmalar– toplumsal bilimlerin müdahil olma misyonu ve pratik yüzleri hususunda yeni sorgulama süreçlerine girmenin gerekliliğini ortaya koyuyor. Bu güncel meseleler etrafında, Türkiye halklarının sürüklendiği infialler ve hezeyanlar karşısında, Kongre üzerinden düşünecek olursak, akademinin sessiz kalması ya da görmezden gelmesi, hangi ekole mensup olursa olsun,Türkiye akademisinin gündelik yüzleri hakkında eleştirel olmayı gerektiriyor. Bu fay hatlarının yorumlanması hususunda, güncel olduğu kadar tarihsel ve bağlamsal perspektiften araştırmaların zaruriyetinin oldukça aşikâr olduğu söylenebilir. Tanıl Bora (2009) bugünün toplumsal gerilimlerinin geçmişle bir yüzleşme ve hesaplaşma içerisinde çözülmesi gerektiğini –tabii ki kendi kimlik kurulumlarımıza dokunduğu sürece belli müşküller olacak– vurguladığı makalesinde, suçun meşruiyet zeminini altüst etmeden sessiz kalmanın bir suça ortak olmak noktasına sürükleyeceğinin altını çiziyordu. Bu noktada, Türkiye'ye özgü koşullar içerisinde, 'geçmiş'ten kaynaklı yarılmaların ve kırılmaların ekseninde beliren kimlik eksenli toplumsal gerilimlerin, her ne kadar politik-iktisadi perspektifler elzem olsa da, bugünün meselelerini anlamada ve çözümlemeye tâbi tutmada yeterli olmayacağını sanıyorum.

Kaya Akyıldız (2009), mevzubahis Kongre üzerine kaleme aldığı eleştirel makalede, akademik çevrenin kimlik politikaları başta olmak üzere çeşitli mevzularda sessiz kalmasını, Türkiye solunda mevcut olan sinizm dolayımında her mevzunun neo-liberalizm, kapitalizm ve emperyalizm ile açıklanması olarak değerlendirmişti. Nitekim, Akyıldız'ın işaret ettiği gibi kongre çağrı metninde "kapitalizmin içinde bulunduğu bunalım koşulları altında dünyada ve Türkiye'de yaşanan siyasi, iktisadi ve toplumsal gelişmeleri tarihsel ve eleştirel olarak çözümlemeyi hedefleyen bildirilerin sunulması"nın arzulandığı kaydedilmişti. Akyıldız, bu kongrede militarizm, yargı-hukuk ilişkisi, demokratikleşme, "Kürt Sorunu," Alevi meselesi, Ermeni mezalimleri ve Türkiye'de İslâm mevzularının yeterince tartışılmamasını ve "sessiz" kalınmasını Türkiye solunda hâkim durum olarak yorumladığı sinizm ile açıklamıştı.

Kongrenin bu kadar radikal bir eleştiriyi hak etmediğini düşünmekle birlikte, Akyıldız'ın işaret ettiği mevzular doğrultusunda Kongrenin çeperlerinin genişletilmemiş olması ve kimlik eksenli tartışmaların dışarıda bırakılmış olmasının, akademinin güncel ile olan ilişkisi bağlamında yeni sorgulamalar yapmak gerektiğini ortaya koyduğu kanısındayım. Türkiye gündemini ilgilendiren,

kimlik-aidiyet eksenli tartışmalar, Türkiye akademisindeki yapısalcı-ve-Marksist yaklaşımları takip edenler tarafından nasıl yorumlanmaktadır? Bu mevzular üzerindeki kayıtsızlıklar, Türkiye akademisi içerisindeki tarihsel-siyasal ya da metodolojik farklılıklar ile nasıl açıklanabilir? Post-yapısalcı yaklaşımlar, güncel ve gündelik olanı irdelemek hususunda Türkiye akademisine ne gibi araçlar sunmaktadır? Bunun yanında, sosyo-kültürel antropoloji ve kültürel çalışmalar başta olmak üzere, post-yapısalcı yaklaşımlardan beslenen akademik alanların belli noktalarda sessiz kalması nasıl yorumlanabilir? Bunlar, üzerinde düşünülmesi gereken sorular.

Son olarak, bilimsel yaklaşımlarda nedensellik ve tarihselliğin önemini anlamakla birlikte, bu Kongre'de Sirman'ın işaret ettiği hiyerarşilerin ve asimetrilerin her zaman farkında olmak gerektiğini düşünüyorum. Toprak ve Sirman'ın bahsettikleri yaklaşımların –her ne kadar zaman zaman gerilimli de olsa– muhakkak birarada düşünülmesinin gerekliliğini vurgulamak isterim. Bu iki perspektifin, 'daha iyi bir toplum ideali'nin araştırılması ve çözümlenmesi noktasında ortaklaşması heyecan vericidir. Nitekim, pozitivist nesnellik iddiaları başta olmak üzere, hâkim olan bilimsel-ve-siyasal ortodoksilerin sorgulanması gerektiğini vurgulayan White, toplumla ilgilenen herhangi bir bilimin toplumsal adalet, eşitlik, özgürlük ve –'daha iyi bir toplum'un imkânı düşüncesine dair– ilerleme doğrultusunda hizmet etmesi gerektiğini söylemişti (aktaran Bonnell ve Hunt, 1999). Bu bağlamda, '80 sonrası akademide neşvünema bulan postmodern durumda, en büyük getirinin "içeri"ye yöneltilen *eleştirel* perspektifler olduğunun altını çizmek istiyorum; Türkiye akademyası her zaman bu bakıştan istifade edebilir. Bu yazı biterken, bu Kongre'de gerçekleşen bir üzücü vakayı, bir daha böyle "yanlışlık"ların olmamasını ümit ederek, bildirmek istiyorum. Dikmen Vadisi'nde rantsal/kentsel dönüşüme karşı örgütlenen, akademiyle ve sivil toplum örgütleri ile dayanışma içerisinde bulunan bir grup insan Kongre'ye katılmak istediler –ki içeride "onlar" üzerinden birtakım teorik tartışmalar yapılıyordu– fakat bir kısmı başörtülü oldukları gerekçesi ile ODTÜ yerleşkesine alınmadılar.

KAYNAKÇA

Akyıldız, Kaya (2009) "Nerede Benim Neoliberalizmim?", *Radikal İki*, 20.12.2009.

Birkan, Tuncay (2002) "Solun son sözü 'Kültürel Çalışmalar' mı?", *Toplum ve Bilim*, 94: 6-15.

Bonnell, Victoria ve Lynn Hunt (1999) *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, University of California Press, New York.

Bora, Tanıl (2009) "Geçmişle Hesaplaşmak: 'Söyledim ve vicdanımı kurtardım'dan ötesi", *Birikim*, 248: 7-18.

Erdoğan, Necmi (2003) "Kültürel çalışmalar, (kendiliğinden) ideoloji(si) ve akademya", *Toplum ve Bilim*, 97:43-63.

Günal, Asena (1998) "'Sosyal Bilimleri Yeniden' Düşünmek Üzerine", *Toplum ve Bilim*, 76: 269-273.

Yalman, Galip (1997) "5. Sosyal Bilimler Kongresi", *Toplum ve Bilim*, 75: 215-217.

Abstracts (İngilizce özetler)

Debts and indebtedness as a social glue binding Turkish society

DENİZ YÜKSEKER

This paper argues that debts and indebtedness are a social glue binding Turkish society. I advance two hypotheses. My first argument is that monetary debts integrate market exchange and thus have an impact on social integration. Second, I argue that the moral imperatives created by the sense of indebtedness operate as a cement that binds together different social levels, ranging from the family to communities and political society. The notion of indebtedness also naturalizes unequal relations between social classes. But in conclusion, debts and indebtedness, although they create a degree of social integration, also impede the construction of an ideal "social" in Turkey.

Keywords: Debt, indebtedness, the social, martyrdom, markets, citizenship.

*

The desert grows: Homeland, Turkishness and constant state of exception

KAYA AKYILDIZ

Multiple concerns have motivated this article project; however it is possible to say that there is an amalgamation of issues surrounding the question of what is the constitutive element that keeps Turkish society together. My answer is basically that it is the idea of homeland that keeps Turkish society together, but without considering Turkish society as an entity that lives in a "constant state of exception" and shows deep consent for "Turkishness" this would not be viable. My under-

standing of "homeland" is filtered through concepts such as the "state of exception," "Turkishness," "societies of control" and "biopolitics" and also by works of noted scholars and thinkers like Foucault, Agamben, Benjamin, Schmitt, Heidegger and Deleuze. What I propose in my project is a new examination of "homeland" as it has found itself manifest in the Turkish political culture.

Keywords: Homeland, nationalism, patriotism, state of exception, Turkishness, Carl Schmitt, Martin Heidegger, Walter Benjamin.

*

The rhythmic body, the rhythm of the memory: A national festival

SAİME TUĞRUL

A nation legitimizes its existence through its political ideology, social institutions and cultural and moral values. These, however, are not sufficient to create a national identity and to ensure the total participation of its members as social, cultural and moral carriers of this process. A nation should create a national entity by diffusing through the memory of its members whereby the relationship between *me* and *us* becomes fusional. This fusional articulation of *me* and *us* can be possible only by the management of the auto-stress of the society; the uncontrolled violence and hostility must be directed towards the outside to maintain the social consensus within the society. Social consensus is obtained by creating a collective and cultural memory through binding common experiences. These binding dispositives integrate the individual bodies as "places of memory" and make them only a part of the community with its frontier signs (acoustic and linguistic). The community, hence after defines itself as an articulated body. This article aims to explain the fusional articulation of *me* and *us* through binding experiences such as national festivals, music and rhythm and tries to analyze the effects of uniform linguistic-acoustic borders of collective hyper-body.

Keywords: Collective memory, individual memory, memory of body, corporeal border signs, common language, community sounds.

*

Cellular telephones, melancholia and technology in Turkey

BURÇE ÇELİK

This article seeks to analyze why and how the cell phone has become so popular and even an object of collective attachment/addiction in contemporary Turkey by attending to the collective and historical melancholia and cultural practices of technoscape. In Turkey the cell phone is idealized as an agent of change and

is even fictionalized as a technology that would create new possibilities of experiencing the social structure by altering the melancholic conditions of Turkish bodies. In light of media research and ethnographic fieldwork, this article focuses on the cell phone, which at the most utopian level, is imagined to deterritorialize the existing social structure where the historical and collective melancholia determines the ways bodies act, feel and move by inserting new means of instituting and experiencing new subjectivities – subject stories.

Keywords: Cellular telephone, melancholia, technology, technoscape, subject/ification processes.

*

Critique of 'Everyday life' populism

HASAN ÜNAL NALBANTOĞLU

The article takes a stand against a populistic tendency which gained particular currency with the essentially conservative criticism by postmodernist ideologues of the so-called 'meta-narratives.' This boneless and lazy tendency of thought takes a wide variety of forms which often boil down to an irresponsible fetishization of 'everydayness' – its spontaneity, the amorphousness of its thinking processes, and its continually evolving yet slippery language. Since it is so easy to seek refuge in the false, even fake obviousness of the apparent reality without the rigour of independent thought and reflection resulting from necessary 'distancing' from 'everyday' reality, especially in an age when it is manufactured, such fetishization quickly degenerates into a clownish-slavish submission of consuming individuals to the ruling powers shaping that reality to a large extent.

Keywords: Modernity; everyday life/language/thinking; common-sense/good-sense; populism; 'distancing'.

*

Two barbers in Beyoğlu: Two types of narrative and two forms of masculinity

GÜL ÖZSAN

This article based upon in-depth interviews with two brothers who have been working as barbers in Beyoğlu, the cultural center of Istanbul, since the 1960s examines their ways of narrating their life stories. The main argument of the article is that men's different types of narratives correspond to different forms of masculinity. These two barbers display quite different forms of masculinity through their narratives. The main characteristics of what might perhaps be called hegemonic "masculinity" are found in the narrative constructed by the elder brother, Tarık Bey. He places himself into the center of his narrative as an ambitious man with a

capacity to impress others and talks about "facts of life" and events avoiding anecdotes and stories as much as possible. He tends to make generalizations and present explanations about "life" and focuses upon his ambitions and attempts to achieve them. His brother, Hasan Bey, is particularly keen on talking about everything in the form of stories rather than focusing upon his achievements. Interestingly, he never appears to be a central or even active subject in these stories dominated by women. Another axis of the article is the way these two men relate to a famous movie star, Türkân Şoray, who also appears to be a recurring theme in their narratives. Hasan Bey focuses upon how he has been impressed by Türkân Şoray, whom he has always followed not as a distant figure, but rather like a family member whose life and achievements can be told in anecdotes full of emotional attachment. Tarık Bey, on the contrary, maintains a distance between himself as a viewer and Türkân Şoray, who appears to be admired as a "woman" and to be "envied" as a star.

Keywords: Beyoğlu, barbers, gender identities, family history, masculinity, men's narratives, movie star, audience-star relations.

*

Nihilism today: The 'antagonism' between the war against terror and terror

BÜLENT DİKEN - ALİ RIZA TAŞKALE

In this article, we discuss a contemporary problem, the 'antagonism' between the war against terror and terror, as a disjunctive synthesis between passive nihilism and radical nihilism. In so doing, we turn to the contemporary society and ask how *nihilism* operates in it. We want to deal with this in three steps: first, by discussing nihilism in relation to today's dominant form of politics, post-politics, and, finally, by focusing on the disjunctive synthesis between post-politics and contemporary terrorism. We contend that, for all its violence, the antagonism between terror and post-politics is a false one; what is suspended here is the real antagonism between nihilist and anti-nihilist politics, between the nihilism of sovereign exception, of *biopolitics*, and life. *This* antagonism cannot be politicized by post-politics precisely because post-politics is itself grounded in the de-politicization of this antagonism. Finally agonism as a political virtue is set against spite.

Keywords: Spite, terror, war on terror, nihilism, disjunctive synthesis, post-politics, agonism.

*

An introduction to the holy myths of the conservative realm: The concept of tolerance, dialogue and morality in Fethullah Gülen

YAVUZ ÇOBANOĞLU

In the past twenty years, concepts like tolerance, dialog and conciliation have gone through an interesting transformation process. While it is anticipated that these concepts will provide solutions for at least some of the problems in society, with the contribution of different political sections they have become sanctified and charged with new meanings and discourses. This article will focus on Fetullah Güven in trying to explain the changing meanings of these concepts. According to Gülen, the concepts of tolerance and dialog are the moral principles of living together and he uses an interesting language in legitimizing these principles according to his own understanding of Islam and interpretation of the state. These two concepts are indispensable for Gülen and it can be observed that he is trying to establish a new understanding of morality by defining the religious and national limits of these concepts. This understanding in Gülen's thinking needs to be reflected on. The positions of different perspectives, faiths and life styles in relation to this interpretation makes the question "are we going to be able to live together" all the more important.

Keywords: Tolerance, dialogue, moral, authoritarian tolerance, Fethullah Gülen.

Yazarlara not

Toplum ve Bilim'e gönderilen yazıların başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanması amacıyla başka bir yere iletilmemiş olması gereklidir. Yazarlar, yazıları ile birlikte bir sayfayı geçmeyen İngilizce-Türkçe birer özet, açıklayıcı nitelikte anahtar sözcükler/keywords iletmelidirler. Ayrıca yazarlar, isimlerinin başına bir asteriks koyarak makalenin ilk sayfasının altında kendilerini ünvanlarıyla tanıtmalıdırlar.

Yazıların toplumbilim@iletisim.com.tr adresine word.doc olarak gönderilmeleri gerekir. Dergiye ulaşan yazılar en geç iki ay içinde hakem okurların da katkısıyla değerlendirilecek ve sonuç yazarlara yazılı olarak iletilecektir.

Biçim: Makalede diğer kaynaklara yapılacak göndermeler, ana metin içinde uygun yerlere parantez içinde yazarın soyadı, yayın tarihi ve sayfa no belirtilerek yapılmalıdır. Metin içinde aynı kaynaklara tekrar gönderme yapıldığında da aynı yöntem izlenmeli ve "age.", "agm." gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır. Eğer yazarın adı metnin içinde geçiyorsa, yalnızca yayın yılını parantez içinde vermek yeterlidir; örneğin, "... İnalcık'ın (1985) belirttiği gibi...". Eğer yazarın adı metin içinde geçmiyorsa, hem yazarın adı, hem de atıfta bulunulan kaynağın yayın tarihi parantez içinde verilmelidir; örneğin, (İnalcık, 1985). Eğer sayfa numarası vermek gerekliyse, yazar adı ve yayın tarihinden sonra iki nokta üstüste konulmalı ve sayfa numaraları yazılmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985: 23-27). Eğer atıfta bulunulan kaynak iki yazar tarafından kaleme alınmışsa, her ikisinin de soyadları kullanılmalıdır; örneğin, (Lash ve Urry, 1987; 125-128). Eğer yazarlar ikiden fazlaysa, ilk yazarın soyadından sonra "vd." ibaresi kullanılmalıdır; örneğin, (İnalcık vd. 1985: 23-27). Eğer gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, aynı parantez içinde yazarların soyadları ve yayın tarihleri, aralarında noktalı virgül olacak şekilde sıralanmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985; Mardin, 1989; Poulantzas, 1979). Buradaki sırlama yazarların soyad-

larına göre alfabetik olmalıdır. Metin içinde kaynak göstermek için dipnot kullanılmamalı, dipnotlar sadece ana metin içinde yer alması uygun görülmeyen notlar için kullanılmalıdır. Dipnotlarda yapılacak göndermelerde de yine ana metin içinde kullanılan yöntem izlenmelidir. Ana metinde ve dipnotlarda atıfta bulunulan tüm kaynaklar, yazının sonuna eklenecek "Kaynakça" içerisinde yer almalıdır.

Kaynakça: Kaynakçada sadece yazıda atıfta bulunulan eserler yer almalı ve bu eserler, yazarların soyadına göre alfabetik olarak sıralanmalıdır. Bir yazarın birden fazla eserinin kaynakçada yer alması halinde, her seferinde yazarın soyadı ve adının baş harfi tekrarlanacak ve sıralama, yazarın en son yayınlanmış çalışması en üste gelecek şekilde yapılacaktır. Yazarın aynı yıl içinde yayınlanmış birden fazla çalışması kaynakçada yer alacaksa, yayın tarihinden sonra "a, b, c" gibi ibareler konulmalı ve metin içinde de bu şekilde atıfta bulunulmalıdır. Kaynakçada yer alabilecek örnekler aşağıda belirtilmektedir:

Kitaplar:

Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985a) *The Urbanization of Capital*, Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985b) *Conciousness and Urban Experience*, Blackwell, Oxford.

Derleme kitaplar:

Gregory, D. ve Urry, J. der. (1985) *Social Relations and Spatial Structures*, Macmillan, Londra.

Dergilerdeki makaleler:

Johnson, L.C. (1994) "What future for feminist geography", *Gender, Place and Culture*, 1(1): 103-113.

Peet, R. (1985) "The social origins of environmental determinism", *Annals of the Association of American Geographers*, 75(2): 309-333.

Derleme kitaplar içindeki makaleler:

Massey, D. (1993) "Politics and space/time" Keith, M. ve Pile, S. (der.) *Place and the Politics of Identity* içinde, Routledge, Londra, 141-161.

Urry, J. (1989) "Sociology and geography" Peet, R. ve Thrift, N. (der.) *New Models in Geography* içinde, Unwin, Londra, 795-317.

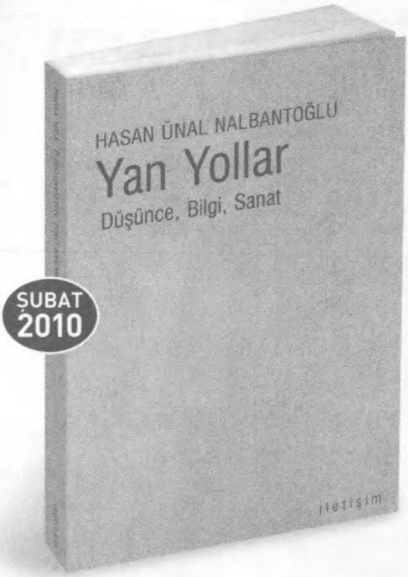
Tezler, yayınlanmamış çalışmalar:

Şen, M. (1992) *Development of the Big Bourgeoisie in Turkey*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ Sosyoloji Bölümü, Ankara.

Ayrıca kaynakçada yer alan çalışmalar Türkçe yayınlanmış ise, parantez içinde mutlaka belirtilmelidir.

İletişim'den

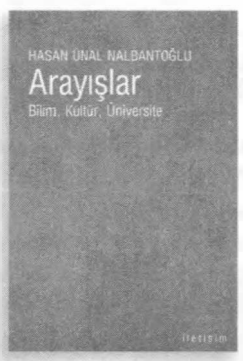
HASAN ÜNAL NALBANTOĞLU KİTAPLARI



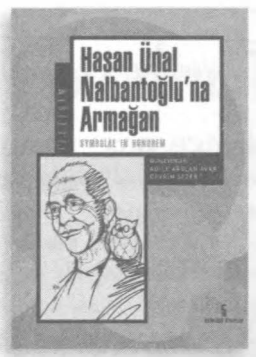
ŞUBAT 2010

YAN YOLLAR
Düşünce, Bilgi, Sanat
567 sayfa

Türkiye'de sosyal bilimlerin usta hocalarından Hasan Ünal Nalbantoğlu, sosyal teorinin sapaklı yollarının bilgisinden öte, asıl, eleştirel düşünce tutkusunu ve özenini öğretir. *Yan Yollar*'daki yazılar daha ziyade mimarlık, edebiyat, dans, müzik gibi özgül temalar ve pratiklerle meşgul oluyor. "Bu mesele, sorun ve konuları bir 'uzman' gayretkeşliğiyle değil, bir amatore tutkusuyla" ele aldığını söylüyor Nalbantoğlu. Temalara uygun olarak, sosyal teorinin serinliğiyle edebî zevki birleştiren yazılar...



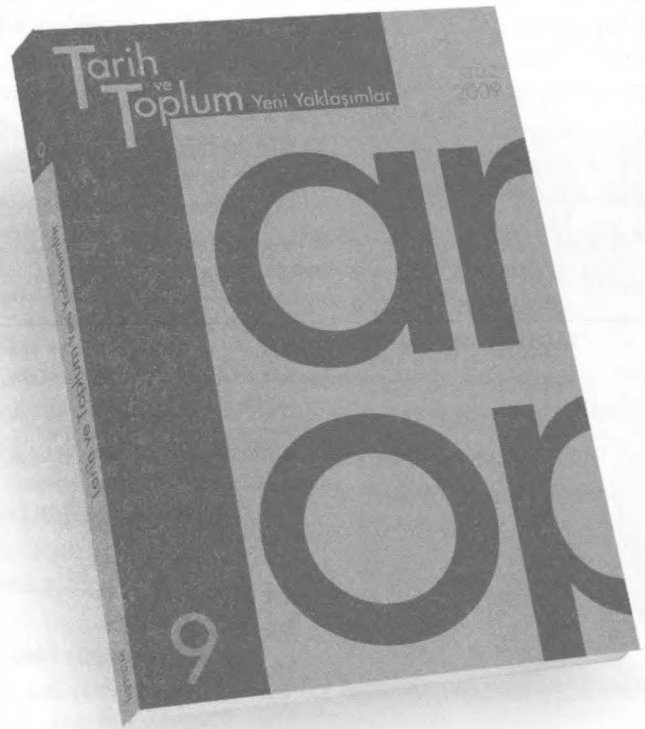
ARAYIŞLAR
Bilim, Kültür, Üniversite
Politika, 430 sayfa



HASAN ÜNAL NALBANTOĞLU'NA ARMAĞAN
Symbolae in Honorem
DERLEYENLER:
Adile Arslan Avar,
Devrim Sezer
Armağan Kitaplar,
620 sayfa

www.iletisim.com.tr
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul • t 212 516 22 60-61-62 • f 212 516 12 58 • e iletisim@iletisim.com.tr
Genel Dağıtım PUNTO t 212 496 10 50 f 212 551 30 13 e punto@puntokitap.com • www.puntokitap.com

İletişim'den



Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar

ALP YÜCEL KAYA - YÜCEL TERZİBAŞOĞLU: Tahrir'den Kadastro'ya: 1874 İstanbul Emlak Tahriri ve Vergisi "Kadastro tabir olunur tahrir-i emlak" • NADİR ÖZBEK: "Anadolu ıslahatı", "Ermeni sorunu" ve vergi tahsildarlığı, 1895-1908 • EDİP GÖLBAŞI: "Heretik" aşiretler ve II. Abdülhamid rejimi: Zorunlu askerlik meselesi ve ihtida siyaseti odağında Yezidiler ve Osmanlı idaresi • BÜLENT BİLMEZ: Arnavutluk'ta Osmanlı tarihi araştırmaları ve tarihyazımında modern Osmanlı • ŞÜKRÜ ASLAN: Yazarın zihin dünyasının dışından okumak: Sıdıka Avar'ın Dağ Çiçeklerim kitabı üzerine düşünceler • FUAT DÜNDAR: Ayhan Aktar ve Abdülhamit Kırmızı'ya cevap

www.iletisim.com.tr
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul • t 212 516 22 60-61-62 • f 212 516 12 58 • e iletisim@iletisim.com.tr
Genel Dağıtım PUNTO t 212 496 10 50 f 212 551 30 13 e punto@puntokitap.com • www.puntokitap.com

Add a dimension to your sociology research...

sociological abstracts

Comprehensive, cost-effective, timely coverage of current ideas in sociological research

Abstracts of articles, books, and conference papers from nearly 2,000 journals published in 35 countries; citations of relevant dissertations as well as books and other media.

Now featuring:
- **Cited references**
- **Additional abstracts covering 1963-1972**

Available in print or electronically through CSA Illumina *(www.csa.com).*

Contact sales@csa.com for trial Internet access or a sample issue.

CSA ILLUMINA

www.csa.com

Toplum ve Bilim

111

Baker Kanaat nedir? **Nalbantoğlu** De te fabula narratur **Çiğdem** "Hakikât" ve "görüş" **Toker** Tuhaf bir düşünce **Erdoğan** "Neyin feryadı" yahut "dertli kaval" **Kavas** [Elyazması burada kesiliyor] **Özgün - Gündüz - Gökmen** Dünyanın tüm savaşları **Lazzarato** Mücadele, olay, medya **Çelebi** Brecht'in "Tedbir" oyununda yasa, devlet ve siyaset **Açık** Eski Yunan'da siyasal alanın oluşumu üzerine **Bozkurt** Ulus Baker'in Fotogram'larının İz'inde bir yolculuk **Avar** Deleuze'de çokluk, farklılık ve oluş(lar) **Akyıldız** Bir "Spinozist" olarak Benjamin **Ocak** Sosyal bilimler, belgesel sinema, video **Melitopoulos** Timespaces (Zamanmanzaraları)

112

Ergur Tüketimin sınıf ölçütlerini görünmezleştirici etkisi **Altuntaş** Enformel bir emek biçimi olarak sokak toplayıcılığı **Kurtuluş - Purkis** Lefkoşa'nın dışlanmış göçmen-enformel emekçileri **Lüküslü - Çelik** Sessiz ve görünmez, "genç" ve "kadın": Ev kızı **Türk** Erkeklik çalışmaları için bir imkân olarak Pierre Bourdieu **Polat** Cinsiyet ve mekân: Erkek kahveleri **Alpan** Dönüm noktasında hayat ve siyaset: Orak, çekiç ve mübadiller **Düzgün** Birikim, hegemonya ve Yuvarlak Masacılar **Kundakçı** Weber'deki Marksizm **Karahanoğulları** İktisatsız bir "Değer Kuramı": Negri ve Hardt **Alada** Yeni liberalizmin kökleri var (mı?): Bir eleştiri üzerine

113

Buğra Sınıf ve siyaset **İnsel** Sosyal sınıflar tarihe mi karıştı? **Özselçuk - Madra** Sınıf ilişkisinin imkânsızlığı ve bir düstur olarak komünizm **Akdemir - Odman** Tuzla'da örülen ve üstü örtülen sınıfsallıklar **Koçak** Türkiye işçi sınıfı oluşumunun sessiz yılları: 1950'ler **Yılmaz** Nöbetleşe yoksulluktan müebbet yoksulluğa **Yanardağ** Turizm sektöründe işçi sınıfı oluşumu **Bojadžijev** Göçmenlerin mücadeleleri ve sınıf analizi **Bora - Erdoğan** Korkut Boratav'la sınıf analizi üzerine **Nalbantoğlu** Prof. Şerif Mardin'in bir 'sanı'sı üzerine

114

Akşit Kızların eğitimi, kadınların bilgisi ve kamusal alan **Tüzel** Kemalizm, profesyonelizm ve ataerkil tezahürler **Sayılan - Özkazanç** İktidar ve direniş bağlamında toplumsal cinsiyet **Kurtoğlu** Erkek egemenliği, kültürel şiddet ve hukuk **Berksoy** Devlet stratejilerinin bir tezahürü olarak polis alt-kültürü **Danış - Parla** Irak ve Bulgaristan Türkleri: Göçmen, dernek ve devlet **Değirmenci** Dünya müziği söylemlerinde Romanlık ve Roman müziği **Odabaş** Cumhuriyet dönemi sıhhiyesi ve hekimleri, 1920–1946 **Saracoğlu - Başak** Firmalar arası değişim ilişkileri kapsamında fason üretim

115

Turan Oryantalizm, sömürgecilik eleştirisi ve Ahmet Rıza **Erozan** Aydın meselesi ve daimon **Nalbantoğlu** *Aura* ve ötesi **Balaban** Kentsel dönüşüm-göç ilişkisinde mimari analizin rolü **Altıparmak** Türkiye'de orantısız güç kullanma sorunu **Demirer** Kürt Newroz bayramı ve Türk Nevruz bayramı üzerine **Paker** Güvenlik endüstrisi ve güven(sizliğin) inşası **Yardımcı** Özel güvenlik, kent yaşamı ve yönetimsellik **Kalaylıoğlu** İsveç'te göçmen politikası

116

Bozarslan Bir "bölücü" ve "birleştirici" olarak şiddet **Komsuoğlu** Türkiye'de klientalist ağlar **F.Ş. Cantek - L. Cantek** Erken Cumhuriyet dönemi politik mizahında tahkir **Soysal** Rancière'in politik olanı yeniden düşünme girişimi **Geniş** İstanbul'da güvenlikli siteler **Atılgan** Türkiye Çalışanlar Partisi girişimi **Öge** "Dış Türkler" odaklı faaliyet gösteren resmî kuruluşlar **Erdağı - Dinçer** Hayra yorumlamak: Benjamin ve Dellaloğlu **Özdemir** Marksist uluslararası hukuk yazınından bir örnek

14.50

Birikim Yayınları

ISSN 1300-9354

9 771300 935002